Iring Fetscher

MARX E IL MARXISMO

Dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria



Saggi

Sansoni

« Le teorie e le intenzioni dei grandi pensatori non si calano mai nella realtà senza modificarsi profondamente. Le piccole repubbliche della virtù, ideate da Rousseau, differivano dalla dittatura di Robespierre non meno di quanto la società post-rivoluzionaria, che Marx aveva schizzato, è lontana dalle varie specie di socialismo sviluppatesi in questo secolo. Nondimeno è legittimo e necessario ricondurle alle loro scaturigini intellettuali e confrontare con queste le ' realizzazioni ' che ne sono seguite ».
Le ampie analisi di Fetscher intendono soprattutto rispondere a questa domanda: come da una negazione della filosofia come sistema in vista di una « realizzazione » della filosofia, si è giunti, negli sviluppi del marxismo, alla creazione di un altro sistema, di una *Weltanschauung* che pretende di « spiegare il mondo », di poter applicarsi ad ogni contenuto del sapere, ivi comprese le scienze della natura? Questo processo di trasformazione e di cristallizzazione del pensiero marxiano, già presente in Engels, acquista secondo Fetscher la sua piena pregnanza solo con Stalin e con gli ideologi sovietici dell'epoca post-staliniana dando luogo a tutto un complesso rituale di formule, ad una sorta di nuova scolastica sempre più rozza e povera di contenuti dialettici.
Sono affrontati anche i problemi più attuali dell'interpretazione di Marx e della contestazione giovanile nella ampia prefazione che l'autore ha scritto appositamente per l'edizione italiana del suo libro.

Iring Fetscher, nato il 4 marzo 1922 a Marbach am Neckar (Germania), ha studiato all'Università di Tubinga e alla Sorbona. Nel 1950 si è laureato a Tubinga con una tesi dal titolo *Hegels Lehre vom Menschen*, e si è abilitato presso la stessa Università con lo studio *Rousseaus politische Philosophie*. Attualmente, insegna Scienze Politiche all'Università di Francoforte sul Meno.
Alcune opere fondamentali sono: *Von Marx zur Sowjetideologie*, Frankfurt 1964; *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten*, I-II, 1962-64-65. Collabora alle riviste « Politische Vierteljahreshefte », « Marxismusstudien », « Philosophische Rundschau ». Ha pure contribuito a una monumentale *Storia delle teorie politiche*, in 4 volumi. In questo periodo ha in preparazione uno studio sul marxismo in B. Brecht.

Design: Leonardo Mattioli

Iring Fetscher

MARX E IL MARXISMO

Dalla filosofia del proletariato
alla Weltanschauung proletaria



Titolo originale
KARL MARX UND DER MARXISMUS
Von der philosophie des Proletariats
zur proletarischen Weltanschauung

R. Piper und Co. Verlag, München 1967

Traduzione di
GIULIO SACCOMANO

Il saggio
Karl Marx e la futura società senza classi
è stato tradotto da
ANNA MARIA POZZAN

INDICE

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Sono particolarmente lieto di veder tradotta in italiano questa raccolta di saggi. Spero soltanto che non siano giudicati del tutto indegni del paese di Antonio Labriola, di Antonio Gramsci e di molti altri pensatori socialisti contemporanei di prim'ordine. Il motivo ispiratore dei miei lavori è costantemente quello di difendere all'interno del pensiero marxista una tradizione umanistica, che ho cercato di mettere in chiara evidenza rifacendomi a Marx stesso, e che era venuta ad offuscarsi per « decadenza del grande metodo » (*Verfall der grossen Methode*), come ebbe a dire Bertholt Brecht, e per il suo tramutarsi in strumento di apologia burocratica. Ho osservato la scena contemporanea con un ottimismo instabile – spesso anche quasi con rassegnazione – e ho cercato di comprendere le dimensioni e le cause di questa decadenza.

Dopo il XX Congresso sembrò schiudersi la possibilità che anche nell'Unione Sovietica e nei paesi che si trovano nella sua zona di influenza il « grande metodo » o – per dirla con Gramsci – « la filosofia della prassi » potesse riacquistare il posto che gli spetta e venire svincolato dalle falsificazioni e deformazioni staliniste. Sappiamo che queste speranze furono, almeno in parte, illusioni. Soltanto marginalmente nell'Unione Sovietica la scienza (soprattutto la scienza della natura) si è liberata dalla tutela ideologica e, per non fare che due esempi di rilievo, solo in minima parte la fisica e la genetica sono

state affidate alla responsabilità propria dello scienziato. Le scienze sociali, la filosofia e l'arte rimasero sottoposte ad una censura esposta ai mutevoli umori della burocrazia. Gli spunti emancipatori del marxismo, che per un momento in Polonia e in altri paesi socialisti parvero venire in primo piano, furono di nuovo respinti nell'ombra. Il movimento degli intellettuali poté venir controllato da burocrati sicuri dei propri scopi e il marxismo continuare ad essere un metodo piegato alle intenzioni dei dirigenti l'apparato dello Stato.

Eppure la situazione dopo il 1956 è cambiata. Non è possibile far girare all'indietro la ruota della storia. Col sorgere di centri autonomi di marxismo rivoluzionario in Cina, in Jugoslavia e – sempre di più negli anni recenti – nei partiti comunisti dell'occidente, la scena è profondamente mutata. Ad inorridire i dogmatici concorre oggi una pluralità di tendenze marxiste diverse. Accanto alla linea ufficiale del marxismo sovietico si profilano, da una parte, un marxismo cinese, radicale-rivoluzionario e attivista-puritano, e, dall'altra, un marxismo democratico-libertario, che or non è molto pareva conseguisse insospettati successi in Cecoslovacchia. Ma la molteplicità delle tendenze e l'impossibilità di ridurle ad unità con la costrizione governativa non deriva da una equivocità inerente alla teoria marxiana, ma dal fatto che il « grande metodo » è stato eretto a dogma e volta a volta adattato ai bisogni del momento. Se il marxismo fosse ciò che pure al tempo di Stalin pretendeva di essere, ossia un metodo critico, atto ad orientare alla prassi emancipatrice un movimento rivoluzionario di lavoratori, allora si potrebbero ben dare differenze *tattiche* ma non contrasti teorici in linea di principio. Tuttavia, essendo alieni dal capire la differenza fra strategia e tattica, fra teoria e pratica, i burocrati tramutano il loro modo di giudicare la situazione del momento (il quale inoltre non coincide affatto con la valutazione data dalla maggioranza proletaria) in una « verità eterna » (Kolakovski), che gli aderenti devono accettare senza critica. Si pretende l'infallibilità proprio là dove essa è più inverosimile: nelle decisioni di carattere tattico. Decisioni di questo genere poggiano sempre su una serie di *informazioni* e criteri quasi del tutto soggetti all'errore umano (si pensi soltanto all'intervento in Cecoslovacchia delle potenze del patto di Varsavia). Esse pertanto devono essere dichiarate « infallibili », giacché sono così palesemente fallibili che ogni discussione seria e aperta non potrebbe che condurre a gravi obiezioni. Simile discorso può indubbiamente esser fatto circa il passaggio di Stalin al patriottismo e al nazionalismo sovietici (1934). Le giustificazioni « marxiste » che si adducono per decisioni siffatte portano chiaramente scritto in fronte il loro carattere

ideologico e agli avversari del marxismo facilitano il compito di denunziarne il carattere pseudoscientifico.

Certo un marxismo veramente critico non si lascia così comodamente manovrare come strumento di giustificazione delle élites al potere; esso costituirebbe uno stimolo continuo a smantellare il potere e a rendere trasparenti allo sguardo circostanze poco limpide. Invece di svolgere una funzione occultatrice sarebbe come un faro, sotto la cui luce non potrebbe reggere a lungo alcun potere usurpatore e privo di reale fondamento. Ma una teoria marxista critica potrebbe svolgere una tale funzione soltanto a condizione che essa si possa sviluppare *liberamente* rispetto ai detentori del potere politico in seno alla società. Sarebbe necessaria una sorta di separazione del potere « spirituale » (teoretico) da quello « mondano », che agli intellettuali dà quella libertà di cui essi godono oggi nei paesi capitalisti e al tempo stesso una probabilità impareggiabilmente più alta di essere ascoltati e di influenzare il corso degli avvenimenti. Gli intellettuali sono passibili di errore come i politici, ma, non esercitando alcun potere amministrativo, si può supporre che essi nel campo teorico siano impegnati dalla verità. Lo sarebbero poi del tutto in una società, in cui non esiste alcuna classe di proprietari che li possa comperare e remunerare perché difendono i suoi privilegi. Invece di tener gli intellettuali e gli artisti soggiogati alla gretta dittatura dei burocrati, una società socialista dovrebbe liberarli da quella depravazione commerciale da cui appaiono sfigurati i loro lavori.

Quanto sia grande la possibilità di un « marxismo intellettuale » (Kolakovski) oggi nel mondo occidentale, è cosa che può essere ben verificata dal successo dei libri di Herbert Marcuse, di Ernst Bloch e anche di Louis Althusser. La popolarità, che a questi autori è arrisa in questi ultimi tempi, sta in stretta connessione con un mutamento di generazione, che nelle società occidentali ha condotto dappertutto a dimostrazioni e moti di studenti universitari e medi. Questi moti – nonostante tutte le carenze e le ambiguità ad essi a volte inerenti – sono un segno pieno di speranza che comunque la società consumistica altamente sviluppata non è in grado di ottundere il sentimento dell'alienazione, dello svuotamento di senso e della completa soppressione dell'individualità, di cui Marx parlava già più di 120 anni fa.

In una fase di sviluppo della società capitalistico-industriale, in cui le università e le scuole superiori acquistano una sempre maggiore importanza economica, si ribellano proprio quei giovani che sono destinati a divenire preziosi « strumenti di produzione ». Per quanto difettoso ed improprio sia il paragone tra università e fabbrica, governi e imprenditori sono inclini a riguardare queste officine di pre-

parazione culturale come luoghi in cui grazie ad alti investimenti di capitale si producono gli *strumenti* per la futura accumulazione di capitale. Gli studenti ribelli danno loro ragione – in contrasto ai loro professori liberali –, ma contro di ciò *si ribellano*. Mentre una parte notevole della classe operaia industriale – specialmente negli Stati Uniti – celebra la « società consumistica » come una conquista dell'occidente, questi futuri beneficiari delle società altamente industrializzate si rifiutano di lasciarsi tramutare in merci ed in produttori di merci (o in propagandisti di vendita e in manipolatori del consumo). Essi vedono chiaramente che il sistema economico è intessuto con la frustrazione individuale e con la perpetuazione del potere dominante, e hanno sentore delle possibilità di liberazione da tempo insite nella tecnologia. Spesso la protesta colpisce anzitutto gente relativamente non colpevole: proprio quei professori liberali, che sarebbero ben lieti di poter mantenere almeno un po' di indipendenza ed autonomia per il mondo dello spirito, e che non sono affatto d'accordo con la tendenza a trasformare le università in macchine ad alto rendimento adibite a produrre specialisti. Questi custodi dello spirito humboldtiano appaiono agli studenti ribelli come dei sognatori o come minoranze eccentriche e solitarie, che insieme ai loro scarsi seguaci credono di poter far tranquillamente come se nulla stesse accadendo. Invece di farsi alleati questi liberali (ciò che almeno in parte potrebbe avvenire), fin troppo spesso gli studenti non fanno che oltraggiarli. Al contrario, nelle opere di Herbert Marcuse essi trovano una forma di marxismo critico che è adeguata alle loro esperienze e che mette bene in rilievo le attuali possibilità di emancipazione dalla realtà oppressiva e repressiva. Ad ogni modo questa generazione ribelle ha ottenuto il risultato che l'equivalenza, fino in tempi recenti ampiamente diffusa, tra marxismo e ideologia sovietica non possa più essere sostenuta da nessun contemporano che goda di un certo credito. Esiste un marxismo critico e libertario, anche se affetto ancora da numerosi difetti e sviluppatosi per lo più sul terreno della critica alla civiltà. Ma ad una decadenza in campo teorico che dura da più di trent'anni non si trova facilmente un rapido rimedio.

Decisiva ai fini di una simile rinascita del marxismo è la restaurazione della *critica* come suo compito centrale. Questa critica non può soltanto valere per le società industriali dell'occidente, ma deve esserlo anche in rapporto alle distorsioni burocratiche delle società socialiste. Essa deve comprendere nella sua critica il sistema mondiale contemporaneo con i suoi due poli, alleati in evidente ed inconsapevole cooperazione, gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica. In altre parole essa non deve soltanto portare al livello della teoria borghese e della

realtà contemporanea la critica dell'economia politica, la quale a parte poche eccezioni (Paul Baran, Maurice Dobb, Oskar Lange, Paul Sweezy ed altri) ristagna da una trentina d'anni, ma deve anche sviluppare una teoria, da Marx non elaborata, dell'economia mondiale e della politica mondiale che a questa si intreccia. Certo per poter intraprendere con successo un simile compito in una prospettiva propria si dovrebbe in primo luogo portare chiaramente alla coscienza il carattere metodologico peculiare della critica marxiana ed arricchirlo degli strumenti delle moderne teorie (borghesi) con esso compatibili. Anche riguardo a questo punto non c'è nulla più che un modesto inizio. Le distorsioni, spesso addirittura comiche, dei teorici degli Stati socialisti, dalle quali dovrebbero risultare giustificati gli elementi di mercato e la legge del valore nel socialismo, testimoniano sia il basso livello cui è finito il « grande metodo » sia la debolezza degli argomenti marxisti nei confronti delle teorie keynesiane o della CEE.

Gli anni successivi alla seconda guerra mondiale furono caratterizzati – nei paesi occidentali e, sebbene in modo meno evidente, in alcuni paesi socialisti – dalla contrapposizione tra una tendenza dogmatico-stalinista e una umanistica del marxismo. La tendenza umanistica trovò risonanza e spesso anche appoggio tra gli intellettuali non marxisti e soprattutto anche fra teologi. D'altra parte, l'interpretazione che si impernia sul giovane Marx e su di esso fa leva contro il Marx « maturo », ha fatto nascere in non pochi rivoluzionari il sospetto che qui ci si trovi di fronte ad un modo nuovo e più raffinato di combattere Marx. Intanto però la maggior parte degli scrittori sottolinea l'*ispirazione unitaria* e la stretta connessione che collega l'opera giovanile al *Capitale*; conclusione, questa, cui ha contribuito in modo determinante la pubblicazione dei *Lineamenti della critica dell'economia politica* (*Grundrisse der politischen Oekonomie*). Persino alcuni giovani studiosi sovietici riconoscono l'importanza della categoria dell'alienazione e dell'immagine di una futura società socialista non repressiva, quale si trova chiaramente delineata solo nel giovane Marx. L'opera di Louis Althusser va interpretata come un tentativo di evidenziare il *carattere scientifico* del metodo marxiano in opposizione all'esegesi che pone il centro dell'intera opera di Marx nei suoi scritti giovanili. Questo tentativo è comprensibile come un rifiuto della riduzione dell'opera di Marx alle sole opere filosofiche giovanili. Ma indubbiamente esso passa il segno, quando definisce la teoria marxiana come « anti-umanesimo » e qualifica l'ispirazione umanistica come pura *ideologia*, procedente autonomamente accanto alla teoria scientifica. La separazione tra scienza e ideologia nell'opera marxiana, compiuta in tempi passati da numerosi scrittori antimarxisti, qui viene tentata

nell'interesse di una difesa del Marx della maturità. Volendo svincolare il metodo del *Capitale* da quello degli scritti giovanili, Althusser è costretto a porre non solo la cesura del 1845 (*Ideologia tedesca*), che Marx stesso ha sottolineato, ma anche un'ulteriore cesura nell'anno 1857, che divide le opere della « maturazione » da quelle della « maturità ». A me sembra che la valutazione e l'interpretazione che Althusser dà dell'opera giovanile di Marx si fondino su una serie di errori esegetici, dovuti al fatto di prender le mosse da Feuerbach e di sottovalutare il momento hegeliano nel pensiero di Marx. Contro Althusser si possono ricordare le asserzioni di Marx contenute nelle lettere a Engels, nelle quali ancora nel 1858 e 1868, dunque nel periodo della sua piena maturità anche seguendo la cronologia di Althusser, egli mette in rilievo l'alto significato di Hegel: « Questi signori in Germania credono che Hegel sia un 'cane morto'. A questo riguardo Feuerbach ha molte cose sulla coscienza » (14/1/1858); e su Dieztgen: « Per sua sfortuna, non ha studiato Hegel » (7/11/1868). Più importante comunque è dimostrare che: *a*) il fine di emancipazione umana fa parte come importante momento strutturale della critica dell'economia politica, e questa pertanto non può essere svincolata dagli elementi umanistici esplicitamente posti nell'opera giovanile, e *b*) che il metodo dialettico della *descrizione* nel *Capitale* è consapevolmente tratto dalla logica hegeliana, la quale con ragione György Lukács ha interpretato come una sublimazione sul piano teoretico dei reali processi dialettici che si svolgevano nella Francia rivoluzionaria e nell'Inghilterra capitalistica. Perciò l'applicazione di questa dialettica riconduce in certo modo questo metodo a quel campo della realtà, da cui era stato originato per l'attività astraente e riflettente del pensiero. Nello stesso tempo, certo, Althusser ha ragione nell'affermare che il metodo praticato da Marx si distingue radicalmente da quello hegeliano, in quanto esso non attribuisce alcun monopolio alle forme di movimento dialettiche nella realtà sociale (o addirittura nella realtà totale), ma ottiene i dati che poi – nella misura in cui li si considera alla luce delle forme dialettiche del pensiero – si dispongono da sé in unità sistematica, da un coscienzioso esame *empirico* dell'economia. Una unità sistematica, però, che è fondata dall'automovimento del capitale (in quanto forma compiuta dei rapporti di scambio capitalistici) e che, al tempo stesso, si dileguerà con la soppressione di questa forma economica.

Ad Althusser probabilmente premeva soprattutto criticare una « interpretazione umanistica » del marxismo, la quale determina il processo rivoluzionario mediante l'opposizione dialettica fra la « vera natura umana » e la sua manifestazione alienata. Con questa concezione

indubbiamente il Marx delle ultime opere non ha più niente a che fare. Ad essa si sostituisce l'opposizione fra il carattere sociale delle forze produttive e il carattere privato dei rapporti di produzione (forme di scambio, rapporti di proprietà). Ma ci si può chiedere se proprio nelle società tardo-capitalistiche non potrebbe costituire un'ulteriore decisiva spinta evolutiva l'opposizione (certo in una forma che andrebbe determinata più da vicino) non fra una essenza (eterna) dell'uomo, sì invece fra le sue umane possibilità e la realtà della disumanità esistente. Tale spostamento d'accento sarebbe perfettamente pensabile nel senso della teoria della *surdétermination* sviluppata da Althusser nel senso di modificare all'interno della compagine strutturale la posizione funzionale della teoria storicistica di Marx. Così considerata, l'insistenza di Althusser sull'« antiumanesimo » di Marx appare come una pedanteria scientifica che non trova nessuna giustificazione nella situazione *attuale* esistente nei paesi altamente industrializzati dell'occidente. Ritengo assai più feconda la sua differenziazione tra *contradiction* e *surdétermination*, la quale permette di lavorare in modo storicamente differenziato. Per il nostro tempo (e tra l'altro proprio per le società così sviluppate come quella americana), nel quale il benessere ha addormentato in vasti strati della classe operaia industriale la coscienza di essere un ingranaggio alienato e sfruttato di un sistema inumano, mi sembrano ancora attuali le parole che Gramsci scriveva il 4 settembre 1920: « il nemico da combattere e da vincere non sarà più fuori del proletariato, non sarà più una potenza fisica esterna limitata e controllabile, ma sarà nel proletariato stesso, nella sua ignoranza, nella sua pigrizia, nella sua massiccia impenetrabilità alle rapide intuizioni, quando la dialettica della lotta delle classi si sarà interiorizzata e in ogni coscienza l'uomo nuovo dovrà, in ogni atto, combattere il 'borghese' agli agguati » (« Ordine Nuovo »). Nessun marxista moderno ha avvertito meglio di Gramsci che *il problema* del socialismo è anche e soprattutto un problema concernente l'educazione e la costruzione di una nuova cultura. Egli aveva inoltre già visto che in paesi come la Russia la rivoluzione socialista poteva invero vincere in modo relativamente « facile » ma la costruzione di una società socialista sarebbe stata infinitamente difficile e che, viceversa, nei paesi capitalisti industrialmente sviluppati la rivoluzione sarebbe sì risultata infinitamente difficile ma in paragone sarebbe riuscita semplice la costruzione del socialismo dopo la rivoluzione. Oggi vale ancor più ciò che vide Gramsci già oltre trenta anni fà: essere la sovrastruttura in occidente straordinariamente « massiccia » e non aver necessità di usare mezzi palesemente coercitivi se non in rari momenti di crisi. « Di regola », per garantire la duttilità della

popolazione, resa passiva e inoffensiva come consumatrice, basta, per così dire, la sopraffazione continua della coscienza operata mediante la propaganda e la diversione culturale (Cfr. *Opere*, IV. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, pp. 65-69 e *Americanismo e fordismo*, ibid., p. 312). In questa situazione il compito principale risiede – secondo Gramsci – nell'organizzazione politica e nell'educazione alla coscienza politica e all'azione politica (comune): un compito che, responsabilmente inteso, non è diventato più facile negli ultimi 30 anni.

La rapida ricognizione che ho compiuto sarebbe ancor più lacunosa di quanto essa necessariamente non sia, se non aggiungessi almeno una parola sugli sviluppi che hanno luogo nel « terzo mondo ». Oggi è un truismo il fatto che i paesi coloniali e una volta coloniali o semicoloniali della terra siano coinvolti in un processo di emancipazione rapido e spesso rivoluzionario. Il problema si pone col sorgere del del rapporto tra questo processo rivoluzionario e quello che si svolge nelle metropoli industrializzate (sia capitaliste che comuniste). Il problema è sorto, poiché la storia ha seguito un corso notevolmente diverso da quello previsto da Marx e da Engels. Essi credevano che con la vittoria della rivoluzione nelle nazioni capitaliste sviluppate sarebbe presto sparita la disparità nello sviluppo tra metropoli e regioni d'oltremare e avrebbe potuto essere costruita un'unica economia mondiale socialista. Le cose sono andate diversamente e quello che oggi abbiamo di fronte è un sistema misto, non previsto da alcuno, che non presenta i tratti del socialismo nei paesi socialisti né quelli del (puro) capitalismo nei paesi capitalisti; all'interno del quale si conduce una lotta di concorrenza per il prestigio che *fin'ora* ha visto il primato degli Stati capitalistici. In queste condizioni ci scapitano essenzialmente i cosiddetti paesi in via di sviluppo, i quali ricevono aiuti dai due grandi concorrenti solo nella misura in cui ne risulti aumentato il loro prestigio o la loro posizione strategica.

La rottura dei rapporti cino-sovietici e gli aiuti economici americani alla Jugoslavia dimostrano chiaramente che questa lotta di concorrenza non riguarda affatto le ideologie e i sistemi economici dei due concorrenti ma è una lotta tra superpotenze, che per antica tradizione di ogni grande potenza guardano sempre innanzitutto al loro *proprio interesse* (o a ciò che intendono per loro interesse, ossia a ciò che intendono come tale le élites economiche e politiche). Ripiegati sui loro limitati mezzi economici e tuttavia in grado di difendersi militarmente con successo (come ha dimostrato chiaramente la guerra del Vietnam), ma non però di mettere con le spalle al muro le grandi potenze industriali, questi Stati si trovano nel complesso piuttosto nella

condizione del « sottoproletariato » che non in quella del proletariato industriale, da Marx considerato il soggetto della rivoluzione. I paesi industrialmente sviluppati non traggono (più) le loro risorse prevalentemente dallo sfruttamento di queste regioni, per quanto ne rivendichino ancora il possesso o il diritto di influenza. Solo la nazione più debole ed arretrata dell'occidente – il Portogallo – resta ancora ferma al criterio dello sfruttamento diretto. I paesi in via di sviluppo dipendono economicamente dagli Stati industrializzati più di quanto questi ultimi non dipendano da quelli. Il soggetto universale della rivoluzione mondiale non può esser trovato nei popoli agricoli ed affamati del terzo mondo, i quali possono esercitare un influsso storico mondiale solo se gli effetti della loro azione rifluiscono sugli Stati industrializzati. Il movimento dei negri americani potrebbe un giorno avere questo significato; per ora è rivolto ancora per lo più in altre direzioni. La rivolta della giovane generazione nelle metropoli potrebbe far propria la causa del terzo mondo in maniera più decisa di quanto non faccia già oggi. Ma che dalla cooperazione di questi movimenti possa sorgere un processo rivoluzionario, che muti radicalmente il volto delle metropoli e con ciò liberi dalla miseria il terzo mondo, questo oggi non è possibile dire. Per il momento appare utopistica anche la speranza che i movimenti dei lavoratori – tanto quelli laburisti che quelli comunisti – facciano propria con deciso slancio la causa del terzo mondo. Come in molti altri campi anche qui potrebbe venire in aiuto una sollevazione morale, una metànoia; ma è difficile che di ciò possano rendersi conto i marxisti.

Un'invincibile ottimismo da dialettico mi fa sperare che proprio dalle due più tristi vicende del nostro decennio possa ancora una volta scaturire l'impulso ad una svolta: dalla guerra del Vietnam e dall'intervento in Cecoslovacchia. Ambedue queste operazioni hanno rivelato chiaramente l'impotenza dei potenti e la forza della resistenza dei popoli i cui diritti vengono calpestati. Le armi erano diverse, le situazioni differenti, ma la lezione potrebbe dirsi essere una sola e la stessa. La forza dell'indignazione morale ha indotto un presidente americano a rinunciare alla candidatura, ha radicalmente mutato il volto politico degli Stati Uniti, ha cambiato in critici dello Stato e della direzione del partito sovietici partiti comunisti che da decenni si erano identificati con la causa dell'Unione Sovietica. Come Kant nel consenso morale alla Rivoluzione francese, così io vorrei vedere nella veemenza dell'opposizione morale a questi due atti di aggressione un motivo legittimo per sperare.

I. F.

New York, gennaio 1969

INTRODUZIONE

Le teorie e le intenzioni dei grandi pensatori non si calano mai nella realtà senza modificarsi profondamente. Le piccole repubbliche della virtù, ideate da Rousseau, differivano dalla dittatura di Robespierre non meno di quanto la società post-rivoluzionaria, che Marx aveva schizzato, disti dalle varie specie di socialismo sviluppatesi in questo secolo. Nondimeno è legittimo e necessario ricondurle alle loro scaturigini intellettuali e confrontare con queste le « realizzazioni » che ne sono seguite. Certo non basta mostrare la distanza che separa le une dalle altre, si devono anche ricercare le *ragioni* valide di questa evoluzione che non possono essere rimpiazzate semplicemente dalla banale spiegazione che la realtà rimane sempre al di sotto degli ideali dei teorici. Negli articoli e nei saggi seguenti si insiste continuamente sulla distanza, anzi sull'abisso che separa le intenzioni umanistiche e la teoria del giovane Marx dalle ideologie della Seconda Internazionale, come pure dal leninismo ortodosso. E questo non per la gioia maligna di veder deluse dalla cruda realtà speranze poste troppo in alto, ma con l'intento di liberare dalle deformazioni che l'hanno sfigurata fino a renderla irriconoscibile, la critica umanistica di Marx, la quale può ancora aiutare ad interpretare e foggiare la realtà. Ciò non significa la rivoluzione di ottobre in Russia e le rivoluzioni in Jugoslavia, Cina e Cuba (per esempio), non abbiano avuto cause autentiche; viene soltanto posto il problema della legittimità del loro richiamarsi

a Karl Marx. L'unione di questi due problemi – validità dei motivi che stanno all'origine della rivoluzione e fondatezza del loro riferirsi al nome di Marx – fa già parte delle deformazioni ideologiche, contro le quali si rivolgono i seguenti lavori.

Per chi vive in « occidente » riesce più facile confrontare le *teorie* dei contemporanei con le dottrine di Marx ed Engels, piuttosto che paragonare le condizioni reali con l'« ottimo possibile », con il quale soltanto esse potrebbero legittimamente essere raffrontate. Il saggio introduttivo sul rapporto degli scritti giovanili marxiani col *Capitale* mette in luce come il superamento del marxismo sovietico rende possibile al tempo stesso una più profonda comprensione dell'opera di Marx, quale si acquisisce in base all'intenzione unificatrice che viene più chiaramente in evidenza nelle opere giovanili, spesso frammentarie, che non nell'opera della maturità.

Il saggio sul rapporto fra il marxismo e Hegel non indaga tanto il significato obiettivo che la filosofia hegeliana ebbe per Marx, quanto cerca piuttosto di scoprire i motivi della valutazione variabile della filosofia hegeliana negli ideologi marxisti. Nel frattempo il processo si è ulteriormente sviluppato. Soprattutto nelle democrazie popolari europee e nei partiti comunisti dell'Europa occidentale è stato riconosciuto, insieme alla già da tempo avvenuta rivalutazione del giovane Marx, anche il significato di Hegel. Nell'Unione Sovietica continua, invero, ad imperare il riserbo, ma anche là è ormai superato il « punto di vista nichilista » di Stalin, che in Hegel vedeva *soltanto* il « reazionario ». Un'eccezione è costituita qui unicamente dal marxista francese Louis Althusser, il quale sostiene la tesi – da lui presentata in modo assai più convincente che nei tentativi precedenti al suo – secondo cui Marx avrebbe irriducibilmente rotto con la dialettica hegeliana e avrebbe sviluppato una propria dialettica indipendente sul terreno « della evoluzione reale ». In correlazione a ciò deve naturalmente essere svalutato anche il giovane Marx, ed il passaggio alla « maturità » fatto equivalere alla totale emancipazione da Hegel. Non mi sembra da escludersi che abbia esercitato un influsso determinante sulla concezione di Althusser la corrente « positivistica » di una parte dei comunisti francesi (prevalentemente scienziati che pubblicano la rivista « La Pensée »). L'opposizione a Hegel, perciò, assume in lui una funzione diversa da quella che svolge negli stalinisti, la cui metafisica fa quasi « concorrenza » a quella hegeliana. A differenza di Althusser, Herbert Marcuse nella sua conferenza di Praga ha avanzato la tesi (settembre 1966) che la dialettica marxista rimane sotto l'egida della ragione idealistica e della positività fino a quando essa non distrugga lo « schema del progresso » che pone la radice del futuro al-

l'interno del presente e non radicalizzi il concetto di passaggio al nuovo grado storico, cioè « elabori » in seno alla teoria la differenza qualitativa nella direzione del progresso. Ora questo « rimanere sotto l'egida della ragione idealistica », a detta di Marcuse, vale ancora per Marx e per la maggior parte dei marxisti contemporanei. L'emancipazione da questo marxismo insufficientemente « materialistico » gli sembra inoltre necessaria anche perché il modello della contemporanea « società capitalistica » non contiene più dentro di sé forze dinamiche sufficienti da sole a trascendere quest'ordine sociale, in ogni caso non a trascenderlo in direzione della « liberazione progressiva » e dello sviluppo dell'uomo.

Come molti altri marxisti critici del nostro tempo, anche Herbert Marcuse giunge dunque ad una revisione del progressismo ottimista del marxismo e della fede nella « Ragione della Storia », che per Marx, Engels e Lenin restava ancora in sé evidente. Anche a lui si rivelerà necessario sostituire un'etica al fondamento storico-filosofico del socialismo, il quale è ormai in via di dissoluzione.

Tutta una serie di articoli (*Dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria, Diritto e giustiza nel marxismo sovietico, La libertà nel marxismo, Marxismo e burocrazia*, ecc.) esaminano lo sviluppo particolare che il pensiero critico di Marx è venuto a subire nei teorici della Seconda Internazionale e soprattutto nel leninismo. Tutti questi casi mostrano come gli intenti critici si siano capovolti nel loro contrario, come il rifiuto della burocrazia si sia trasformato nella sua giustificazione, l'aspettativa dell'estinzione della morale (in quanto superflua) nell'esigenza di una nuova morale e la realizzazione della libertà ed indipendenza assolute nella costituzione di una rigida necessità universale. Qui si tratta *non* di necessarie conseguenze « funeste », ma di processi che dipendono da presupposti sociali, politici e personali e che avrebbero potuto essere svolti anche *diversamente*. Tali esempi illustrano in molteplici maniere ciò che si potrebbe chiamare la *tragedia* del movimento libertario marxista. In modo diametralmente opposto all'ideologia fascista, la quale in partenza non era determinata ad altro che a garantire e cementare il predominio di una minoranza, i cui brutali eccessi erano dunque una conseguenza diretta delle premesse, l'intento umano del marxismo doveva invece essere snaturato prima di poter essere piegato a strumento di legittimazione dello stalinismo. La teoria doveva spogliarsi del suo carattere critico, muovente dal *singolo* reale e concreto, prima di poter essere usata come mezzo di glorificazione di un apparato burocratico che si è fatto (ed in parte ancora si fa) celebrare quale incarnazione della Ragione storica.

Per riacquistare la forza critica e cancellare l'onta che snatura la teoria marxista, si deve ripercorrere a ritroso il cammino che ha condotto da Marx all'ideologia sovietica. Certo non giova ormai molto un mero rinnovamento del pensiero marxista; si dovrebbe, insieme, acquistare conoscenza teoretica del mutato ambiente economico e sociale e operare concretamente in esso. E la teoria marxista attualmente è incapace dell'una e dell'altra cosa: la sua critica teorica al « mondo occidentale » rimane orientata su clichés superati, che non lasciano affatto vedere il suo pur presente contenuto di verità; per la costruzione della « società socialista » ci si serve di atteggiamenti *pragmatici* e di conoscenze *tecnocratiche*, anche se abili compilatori di citazioni le adornano di espressioni marxiste. Il « calibro teorico » dei capi politici dell'Unione Sovietica è andato sempre più scadendo: Stalin, astuto epigono di Lenin, almeno sapeva ancora giustificare teoricamente le sue decisioni motivate essenzialmente da motivi pratici; Kruscev già sostituiva alla teoria il senso comune e la demagogia; i suoi successori rinunciano in parte a quest'ultima per quel tanto che non sono rimasti nella tradizione del linguaggio krusceviano. A distanza di dieci anni dal XX Congresso del partito e dalla demitizzazione della figura di Stalin si è fatta chiaramente *palese* la crisi profonda in cui è finito il marxismo contemporaneo. Per il momento non si può ancora dire con certezza se ne risulterà una malattia mortale o l'inizio di una nuova fioritura. Certamente però il tempo è propizio ad una *analisi retrospettiva*, che potrebbe rappresentare l'occasione per scoprire i motivi della decadenza e della crisi.

Come gli stati e le società socialiste possano essere mutate in modo da divenire più degni del nome che portano e dell'umanesimo del giovane Marx cui si richiamano, è questione che può essere meglio e con maggior competenza conosciuta da chi abita in questi paesi; a noi però, che ne siamo al di fuori, dovrebbe essere più agevole confrontare le speranze, formulate da Marx e aventi la loro origine nel « mondo occidentale », con ciò che, se non come realizzazione, si presenta però come stadio preliminare alla realizzazione di queste speranze. Dal momento che anche negli stessi paesi socialisti si sono fatte varie critiche all'ideologia e alla prassi dei propri governi e partiti, forse non c'è più ragione che la risposta suoni così rassegnata come in molti dei presenti lavori.

È un pregiudizio largamente diffuso nei paesi socialisti quello di supporre che in ogni altra parte del mondo non regni altro che critica malintenzionata e maligno piacere nel constatare le miserie e le deficienze del socialismo. Il mondo è divenuto troppo piccolo perché si possa indulgere ad un simile atteggiamento. Non ci deve riguardare

quale sia il regime della proprietà istituito in quei paesi, ma solo ed unicamente se agli uomini che in questi vivono sia possibile esplicare liberamente e degnamente la loro natura. Le mie speranze sono riposte in tutti coloro che in seno agli stati socialisti si battono per questa possibilità. Mi sembra anche che essi siano marxisti migliori di coloro che difendono i privilegi dell'apparato.

Francoforte, novembre 1966.

KARL MARX: IL RAPPORTO FRA L'OPERA GIOVANILE E « IL CAPITALE »

1. Introduzione: storia del problema

Nei vecchi partiti socialdemocratici Karl Marx fu onorato come grande economista, come autore del *Capitale*, l'opera che aveva scientificamente provato la necessità del tramonto della società capitalistica. Lenin e l'Internazionale comunista spostarono l'accento sul Marx politico, che aveva teorizzato la necessità di un partito dei lavoratori distinto dai partiti borghesi, e di una presa del potere politico da parte del proletariato organizzato. La critica al programma di Gotha divenne lo scritto più importante di Marx. Sulla contemporanea elaborazione della teoria filosofica generale Friedrich Engels (e persino Joseph Dietzgen) esercitò un'influenza più importante di Marx. La filosofia del giovane Marx, ad eccezione soltanto di Max Adler, fu « riscoperta » unicamente da Karl Korsch e György Lukács. Le opere giovanili, fino allora note solo a specialisti, erano reputate studi relativamente immaturi, anche se forse geniali, di un Marx non ancora « marxista » – interessanti per la genesi, ma non per la comprensione delle opere « mature ». Caratteristiche sono le parole con cui Franz Mehring chiude il capitolo della sua biografia di Marx (1918) concernente la pubblicazione a Parigi delle opere giovanili: « Compare qui, in contorni indefiniti, l'immagine della società socialista. Nei 'Deutsch-Französische Jahrbücher' egli arava ancora nel campo della filosofia,

ma nei solchi tracciati dal suo aratro critico germogliavano i semi di una concezione materialistica della storia che, alla luce della civiltà francese, crescevano rapidamente in spighe »[1]. Qui i lavori filosofici sono giustificati, in quanto avevano preparato la via al metodo scientifico del materialismo storico, che evidentemente non era considerato in se stesso una « filosofia ». La « concezione materialistica della storia » comparve già in Engels in quanto coscienza della realtà corrispondente al *common sense*, come essa stessa si rivela qualora la si concepisca « senza fantasie preconcette ». In confronto a questo « ideale » metodologico era naturale che le opere giovanili dovessero apparire « immature » e che dall'altra parte gli stessi lavori di un Kautsky potessero essere fraintesi quasi fossero rilevanti obiezioni al metodo inaugurato da Marx.

Karl Korsch e György Lukács crebbero già in un altro clima spirituale. Non solo la gnoseologia neokantiana, ma anche l'opera di Hegel almeno nelle sue linee generali era loro ben nota, e Lukács, grazie ai giovani rappresentanti più significativi della scuola kantiana tedesca sud-occidentale, Emil Lask e Max Weber, si era familiarizzato col problema della distinzione delle scienze dello spirito (o della cultura) dalle scienze della natura. La teoria della conoscenza non poteva più essere intesa come unitaria e universale; fu posta la distinzione fra rilevamento di interdipendenze causali (o funzionali) e interpretazione di formazioni culturali come parti di « Entità » globali. Wilhelm Dilthey fu accolto altrettanto criticamente che Heinrich Rickert. Alla luce di questa nuova epoca della storia della filosofia e nell'intento di aiutare la coscienza rivoluzionaria ad esprimersi più adeguatamente e ad acquisire una più profonda comprensione di se stessa, Lukács e Korsch ripresero il giovane Marx (pur non potendo ancora conoscere tutte le sue opere giovanili) e la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Le accuse, allora subito mosse contro Lukács e Korsch tanto dall'ortodossia socialdemocratica che da quella comunista, possono essere intese come riflessi di difesa. Veniva posta in gioco la concezione assai vecchia della teoria marxista come economia e metodo di conoscenza storica. Lukács e Korsch attribuivano a Marx di aver riproposto i problemi della filosofia borghese – ma in una visuale più profonda e su una base che finalmente ne rendeva possibile la soluzione. A quel tempo agli ideologi socialdemocratici e comunisti appariva necessario batter l'accento sulla rottura radicale esistente non solo fra la rivoluzione borghese e quella proletaria ma anche fra le due Weltanschauun-

[1] FRANZ MEHRING, *Vita di Marx*, trad. di Fausto Codino e Mario Alighiero Manacorda, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 75.

gen. Lukács e in seguito ancor più esplicitamente Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse e Theodor Adorno – di fronte al tradimento che la borghesia aveva perpetrato degli ideali del proprio passato – ritennero più importante sottolineare la continuità fra movimento borghese e movimento proletario-rivoluzionario. Bisognava far prendere coscienza anche all'intellettualità borghese, appunto nella prospettiva delle sue prime aspirazioni, quale abbassamento significasse la barbarie fascista. Furono lo sviluppo minaccioso del fascismo in Europa (dal punto di vista storico) e il rinnovamento dell'hegelismo (dal punto di vista culturale) che indussero a un'altra valutazione delle opere giovanili di Marx. Ora l'umanesimo che in esse trovava espressione non poteva più, alla lunga, essere fatto passare come « ovvio »; esso era praticamente e teoricamente negato dal fascismo e in ultima analisi anche dallo stalinismo. Si trattava di ritrovare in Marx l'alleato nella lotta contro questa barbarie crescente.

Non era un caso che gli autori or ora nominati si pronunciassero a favore di una nuova e più giusta valutazione di Hegel e scendessero in campo contro il mito del filosofo dello Stato prussiano, che già una volta Marx ed Engels avevano combattuto e che era stato apparentemente giustificato dalla venerazione teutomane di un Kuno Fischer. Mentre gli avvocati di un liberalismo neopositivista si accingevano, con totale cecità storica, a diffamare Hegel e con lui anche Rousseau e i teorici democratici, in loro maturò l'intendimento che Hegel aveva già chiaramente compreso la minaccia insita nella società liberale, riconosciuto la sua dinamica elementare e penetrato l'ambivalenza dei diritti borghesi di libertà.

A seconda di come si giudicava la tradizione filosofica borghese, di conseguenza doveva anche avvenire la valutazione delle opere giovanili di Marx. Mentre il punto di vista di Lukács, Korsch e degli altri autori sopra citati era che Marx aveva inteso risolvere, finalmente in modo reale, i problemi posti dalla filosofia classica tedesca ed aveva fatto consistere tale soluzione nella prassi rivoluzionaria della rivoluzione proletaria e nella « società umana » che questa avrebbe fondato, per la « teoria dominante » dei socialdemocratici, come dei comunisti, Marx era il fondatore della Weltanschauung proletaria (scientifica), che doveva essere contrapposta a quella borghese. Proprio perché ambedue queste organizzazioni politiche elaborarono una loro Weltanschauung (anche se di genere diverso), dovevano esagerarne le differenze di fronte alla filosofia hegeliana fino a farle passare come totalmente opposte, e in dipendenza di questa concezione, svalutare il giovane Marx, che avrebbe risentito ancora assai fortemente l'influenza della filosofia hegeliana. Ma infine l'interessamento per il primo Marx e il farvi rife-

rimento dovette sembrare indesiderabile agli ideologi dello stalinismo anche perché nelle opere giovanili la rivoluzione proletaria e il socialismo sono giustificati come mezzo per la realizzazione di una società umana e non sono posti come assoluti. Perciò gli avvocati della nuova società sovietica, contrassegnata dal marchio socialista, videro sorgere il pericolo di una critica in base ai tratti formulati da Marx relativamente alla « società umana ». Questi tratti, tanto per esemplificare, erano in opposizione assoluta con la società e anche con la concezione dello stato e la teoria del diritto espresse da Stalin e dai suoi portavoce.

In confronto ai motivi ora accennati, che portavano ad includere il « giovane » Marx nelle concezioni teoriche dei partiti dei lavoratori, fu di poco peso la tarda pubblicazione di importanti opere giovanili come i *Pariser Manuskripte* (1844) e *L'Ideologia tedesca* (ambedue pubblicate per la prima volta nel 1932). Non si deve poi dimenticare che altri importanti scritti giovanili – come gli articoli sugli « Annali franco-tedeschi » (*Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione* e *Per la questione ebraica*) – erano già del tutto noti e socialdemocratici di primo piano erano a conoscenza anche dei lavori postumi, senza che tuttavia ne ritenessero urgente la pubblicazione. Soltanto in tempi più recenti si notano negli « stati socialisti » segni di una cauta svolta nell'atteggiamento di fronte al primo Marx, la quale tuttavia – come esplicitamente sottolinea Adam Schaff – è stata in parte provocata dallo studio accurato delle opere giovanili da parte degli autori « occidentali ». Prescindendo dal motivo di « difesa ideologica », l'ulteriore sviluppo della società sovietica, con la prospettiva del « passaggio al comunismo », può costituire una condizione favorevole per un ritorno al giovane Marx. Il divario che separa la contemporanea società « socialista » dall'immagine della « società umana », sviluppata dal giovane Marx, si può giustificare ora come proprio della fase socialista e comunista della società post-rivoluzionaria, ora meglio che in una fase di sviluppo, in cui la possibilità di questo passaggio non era mai sorta all'orizzonte e la distanza era tanto grande da essere necessariamente percepita come una opposizione.

Infine ha indubbiamente il suo peso il fatto che nelle società altamente industrializzate la necessità materiale immediata dei lavoratori salariati occupati è venuta ad essere sempre di più eliminata grazie allo sviluppo della tecnica moderna e alle misure politico-sociali prese dai governi, in modo che i sottili argomenti critici del primo Marx dovrebbero essere bene accetti in questi stati anche ai partiti comunisti in quanto arricchiscono il loro arsenale polemico.

2. Il significato delle opere giovanili per la comprensione della critica dell'economia politica

Nel frattempo il divario storico che separa da Marx il nostro tempo con i suoi problemi economici, sociali e politici, si è fatto abbastanza grande da permetterci di abbracciare la totalità della sua teoria critica: non perché essa sia invecchiata e superata, ma perché le varie forme di uso od abuso attualizzante delle singole parti di questa teoria critica, sono fallite, e forse dovevano fallire proprio per non essere mai state capaci di rimpiazzare la teoria critica nel suo complesso. Non mi sembra perciò affatto un caso che l'apprezzamento dell'intera opera marxiana fosse intrapreso con successo laddove si volsero a Marx singoli pensatori critici liberi da legami di natura organizzativa con qualsivoglia movimento politico e perciò anche liberi da obblighi verso una « ideologia ». D'altronde Friedrich Engels ha ripetutamente formulato la convinzione, p. es. nella lettera ad August Bebel del 12/4/1891, che l'indipendenza da vincoli organizzativi è uno dei presupposti necessari della scienza libera: « Voi – il partito – avete bisogno della scienza socialista e questa non può sussistere senza libertà di movimento ». Tra l'altro l'intendimento della concezione marxiana nella sua totalità fu impedita soprattutto dal fatto che in un primo momento il suo metodo storico fu appiattito in « materialismo storico » e poi questo fu degradato, in certo qual modo, ad uno speciale « caso di applicazione » del « materialismo dialettico ». Proprio l'inserimento in una « Weltanschauung scientifica » rendeva impossibile la comprensione adeguata della complessa totalità della teoria critica di Karl Marx. L'integrazione di singoli elementi della concezione marxiana nel sistema di una Weltanschauung materialistica globale costituiva inoltre dal punto di vista sociologico l'espressione della sincrona integrazione dei teorici marxisti nella macchina di un partito gerarchicamente strutturato, che si consolidava tanto più saldo quanto più si allontanava dal periodo della trasformazione rivoluzionaria e quanto più si trasformava nella struttura di un sistema autoritario burocratico. Questi nessi, cui qui accenniamo, aveva probabilmente sott'occhio anche Adam Schaff allorché ebbe a dire che l'« epoca del culto della personalità » aveva impedito di prendere in adeguata considerazione le opere giovanili di Marx.

Come quella di tutti i più grandi pensatori, anche l'opera marxiana svolge una intuizione centrale, un problema fondamentale, cui in fondo sono subordinati tutti gli sforzi di conoscere e tutte le direttive di azione. Il problema centrale è questo: come sia avvenuto che la rivoluzione borghese non abbia raggiunto gli scopi ideali che aveva pro-

clamato e che gli individui viventi nella società moderna, dominata dalla divisione del lavoro e dai meccanismi di mercato, siano finiti, nonostante la libertà giuridica, per sottostare a leggi, che ruotano al di sopra delle loro teste e impediscono loro – ad ogni singolo – lo sviluppo della propria umanità.

L'intuizione centrale di Marx fu di aver visto che questa nuova soggezione non è l'effetto della cattiva volontà di individui o di singoli gruppi sociali, ma la conseguenza ineluttabile di una determinata struttura economica. La direttiva rivolta all'azione esigeva innanzitutto di scoprire una classe sociale che dovesse più di ogni altra essere interessata al superamento di questa struttura economica e che perciò si presentasse come la destinataria di un appello rivoluzionario: dopodiché bisognava mostrare che lo sviluppo dinamico di questo sistema economico in se stesso « facilita » sempre di più ogni trasformazione rivoluzionaria, anche se contemporaneamente le minoranze interessate al mantenimento dello stesso si oppongono ad essa in modo sempre più aspro. Quanto più ristretta diviene la classe dei privilegiati che realmente beneficiano del tipo di economia dominante, tanto maggiore diviene nel contempo il loro interesse a velare i rapporti esistenti e tanto più povera di valore si fa l'« economia borghese », che pure nella sua prima fase eroica aveva fornito spunti per una « critica dell'economia politica », sui quali Marx poté ulteriormente costruire. Indubbiamente questo, innanzitutto, mostra solo la possibilità di una interpretazione complessiva dell'opera marxiana, ma non si è ancora fornita la prova della sua effettiva unità. Mi propongo di addurre questa prova, dimostrando che le categorie critiche che Marx aveva elaborato nei suoi *Pariser Manuskripte* e nei quaderni di estratti costituiscono la base anche della critica dell'economia politica nel *Capitale* e non furono affatto sconfessati dal Marx « adulto ». Con ciò dovrebbe essere provato che le opere giovanili non solo fanno capire quali siano stati i motivi che hanno suggerito a Marx di scrivere la critica dell'economia politica (*Il Capitale*), ma che la critica dell'economia politica contiene ancora implicitamente ed in parte anche esplicitamente quella critica all'alienazione e alla reificazione, che costituiscono il tema centrale delle opere giovanili.

Alienazione e reificazione nei lavori del 1844

I Manoscritti del 1844 si prospettano, in sostanza, già come una critica dell'economia politica. Nella prefazione Marx esprime il proposito di voler far « seguire, in diversi opuscoli separati, la critica del di-

ritto, della morale, della politica ecc. »[2] per tentare poi in conclusione « di ridare, in un lavoro speciale, la connessione dell'assieme »[3].

Nella ricerca che immediatamente segue, cioè *Per la critica dell'economia politica,* il punto di partenza è offerto « dallo studio critico dell'economia politica », al quale avevano, a loro volta, dato un forte impulso i *Lineamenti* di Friedrich Engels. Dal punto di vista metodologico Marx si richiama qui a Feuerbach – come nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione* –, a partire dal quale « soltanto » daterebbe « la positiva critica umanistica e naturalistica »[4]. Accanto a Feuerbach c'è un esplicito rimando alla hegeliana *Fenomenologia dello Spirito,* che egli ha intessuto nel testo persino nelle sue formulazioni letterali.

Critica dell'economia politica significa qui – come più tardi – critica dell'economia capitalistica e al tempo stesso critica della limitata autocoscienza teorica di questo tipo di economia quale si esprime nelle teorie degli economisti. Critica non significa però, o certamente non in primo luogo e in definitiva, condanna morale in nome di una norma etica anch'essa posta assolutamente. Per critica si intende la dimostrazione dell'inadeguatezza del tipo capitalistico di economia (e di ogni altro precedente) rapportato ad una società « umana », che è divenuta storicamente possibile e che diverrà sempre più possibile. Questo significa comprendere l'economia capitalistica tanto nella sua ragione storica (relativa alla sua epoca) quanto nella sua limitatezza storica. Se ne deve mostrare al tempo stesso la superiorità nei confronti di tutti i precedenti sistemi economici e la inadeguatezza a paragone di future possibilità che vengono a maturazione. Certo negli scritti giovanili l'accento poggia assai più sulla limitatezza, sull'inumanità e sulle deficienze della forma capitalistica di produzione, piuttosto che sulla sua giustificazione dal punto di vista storico, ma non si può affatto attribuire al Marx del 1844 una condanna radicale ed astorica del capitalismo. Il difetto essenziale, che vizia l'autocoscienza teoretica, che il sistema capitalistico acquista di se stesso nell'economia politica borghese, vien fatto consistere già nel 1844 nella sua incapacità di comprendere storicamente il proprio tipo di economia: « L'economia politica parte dal fatto della proprietà privata. Non ce la spiega. Essa esprime il processo materiale della proprietà privata... in formule generali, astratte, che essa poi fa valere come leggi. Essa non comprende

[2] K. MARX, *Opere filosofiche giovanili,* trad. di Galvano Della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 147.
[3] *Ibid.*
[4] *Op. cit.*, p. 148.

queste leggi... »[5]. Ciò significa che essa non comprende che queste apparenti leggi naturali non sono in realtà che l'espressione di rapporti di proprietà (rapporti di produzione) storicamente determinati, e che dunque in essi si rispecchiano solo determinati rapporti interumani, consolidatisi in relazioni (apparentemente esistenti in sé, reali, oggettive) di contro agli individui totalmente incapaci di resistere ad esse.

Marx nei *Pariser Manuskripte* cerca « di comprendere il nesso essenziale fra la proprietà privata, la cupidigia, la divisione di lavoro, capitale e proprietà fondiaria, di scambio e concorrenza, di valore e disvalore, di monopolio e di concorrenza ecc., e di tutta questa alienazione col sistema del denaro »[6]. La natura del denaro rappresenta qui l'espressione simbolica dell'economia capitalistica, dove ogni prodotto (persino gli uomini stessi) diventa merce, il cui valore è assolutamente indipendente dall'uomo e trova la sua espressione adeguata nel denaro (e nelle forme facentisi sempre più astratte di questo, fino a giungere al sistema di credito). Marx inizia con una descrizione dettagliata, ormai divenuta famosa, del lavoro alienato. Tale descrizione è presentata successivamente da quattro punti di vista, che introducono di volta in volta non un nuovo fenomeno ma lo stesso, soltanto lumeggiato e procedente in modi diversi:

1. Alienazione del lavoratore dal prodotto del suo lavoro. Essa ha per effetto che il prodotto si consolida di fronte a lui come « potenza indipendente » e che « quanto più l'operaio lavora tanto più acquista potenza il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, e tanto più povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore e tanto meno egli possiede »[7]. Dietro questa descrizione fenomenica sta la concezione hegeliana dell'umanizzazione dell'uomo mercé la trasformazione creativa della natura data col lavoro. A differenza dell'animale, l'uomo deve divenire quello che può essere, sempre e soltanto mediante il lavoro. In quanto ente di questo genere, solo potenziale, egli può raggiungere per sé e per il suo prossimo la consapevolezza del suo carattere umano solo oggettivando queste possibilità nel lavoro (prescindendo totalmente dal fatto che egli e gli altri sono in grado di esistere anche solo con l'aiuto di una natura artificialmente trasformata). La oggettivazione, che si fa tanto più imponente quanto più va crescendo il dominio dell'uomo sulla (morta) natura, diviene però « alienazione », se gli oggetti prodotti dagli individui da ultimo si fanno loro

[5] *Op. cit.*, p. 193.
[6] *Op. cit.*, p. 194.
[7] *Op. cit.*, p. 195.

incontro « estranei e nemici », in quanto, obbedendo a leggi proprie, passano freddamente sopra le speranze e i desideri degli individui.

2. Il processo di estraniazione del lavoratore dal suo prodotto, visto dal lato dell'attività del lavoratore, appare contemporaneamente come alienazione della stessa attività produttiva. Questa alienazione non è intesa e approvata come una essenziale esplicazione esteriore, ma è sentita come « lavoro forzato imposto per esteriore necessità ». Onde il lavoro non è nemmeno (ciò che secondo Marx potrebbe essere e, qualora gli uomini vengano resi liberi, dovrebbe essere) « la soddisfazione di un bisogno, bensì è soltanto un mezzo per soddisfare dei bisogni esterni ad esso... » [8]. Il lavoro non è un'occupazione intonata alla gioia, ma appare come « auto-sacrificio » e « mortificazione » [9]. Ne consegue che il comportamento umano si perverte. A questo punto l'argomentazione marxiana diviene in modo del tutto univoco morale-normativa, ma i criteri di misura che egli adotta hanno per lui valore in quanto ottenuti dall'analisi storica e dall'anticipazione di future possibilità di realizzazione umana e non da una « visione ontologica » di norme di comportamento eternamente valide.

Il risultato è che l'uomo... si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali: nel mangiare, nel bere, e nel generare, tutt'al più nell'avere una casa, nella cura corporale ecc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale. Il mangiare, il bere, il generare ecc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nell'astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi e unici [10].

Se l'attività produttiva è lavoro compiuto per costrizione economica, che resta del tutto « esteriore » al lavoratore, allora il suo interesse vitale si accumula nelle funzioni animali da Marx enumerate, oppure, come diremmo oggi, nella sfera del consumo, il quale contemporaneamente diviene tanto meno spirituale quanto più il lavoro si è svuotato di senso e il cui scopo in definitiva viene cercato e fatto consistere a sua volta nell'aumento delle possibilità di consumo.

3. Ma, in terzo luogo, con l'alienazione dell'attività produttiva, eseguita solo per indiretta costrizione e guidata in senso ad essa estraneo e non per autonomia propria, il lavoratore si estranea dallo stesso genere umano. La perversione, consistente nel separare le funzioni animali dal « circuito delle rimanenti attività umane » e nel renderle scopo della vita, significa nientemeno che la perdita del carattere umano. « La libera attività consapevole è il carattere specifico del-

[8] *Op. cit.*, p. 197.
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*

l'uomo »[11], « la vita produttiva è... la vita generica ». « La vita stessa appare [qui, nel lavoro alienato (I. F.)] soltanto mezzo di vita »[12]. Solo l'uomo può venir meno alle sue possibilità. Il suo vantaggio rispetto all'animale – di poter fare cioè della natura tutta (extraumana) un proprio « corpo inorganico » – si muta in uno svantaggio a causa dell'alienazione, perché qui gli viene sottratto il suo « corpo inorganico ».

4. La « conseguenza immediata » dell'alienazione dei lavoratori dalla vita corrispondente al loro genere (dall'umanità) è « lo straniarsi dell'uomo dall'uomo »[13], cosa che può anche osservarsi nella sua forma più impressionante nel rapporto fra i sessi.

Questa descrizione invero non si ritrova più così esauriente negli scritti posteriori di Marx, ma si può però cominciare col notare che egli non l'ha rimessa in questione e che essa può ben accordarsi con gli accenni che si trovano nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* e nel *Capitale*. Per contro nel 1844 Marx ha soltanto un'idea indistinta della via che conduca alla soppressione di questa alienazione, e, ad ogni modo, non pone questa via in relazione così univoca con le contraddizioni interne della produzione capitalistica e con le sue tendenze evolutive, come farà nei lavori successivi. La sua argomentazione nel 1844 procede nel modo seguente: il rapporto di alienazione con il prodotto del lavoro produce mediatamente in un estraneo, in un altro, il potere di disporre di questo lavoro, analogamente come l'alienazione religiosa generò il potere di un essere estraneo, trascendente sopra il destino degli uomini. La proprietà privata appare dunque non più come fondamento ma come prodotto e conseguenza del lavoro alienato, « così come gli dei sono in origine non causa ma bensì effetto dello smarrimento dell'intelletto umano »[14]. « Poi questo rapporto si rovescia in un effetto reciproco ». La soluzione del problema, Marx crede di averla già trovata nell'atto di aver spostato la questione « dell'origine della proprietà privata in quella del rapporto del lavoro espropriato col processo di sviluppo dell'umanità »[15]. « Giacché quando si parla di proprietà privata si crede di avere a che fare con una cosa fuori dell'umano, ma quando si parla del lavoro si ha immediatamente a che fare con l'uomo stesso. Questa nuova impostazione del problema include già la soluzione »[16]. Il superamento

[11] *Op. cit.*, p. 199.
[12] *Ibid.*
[13] *Op. cit.*, p. 200.
[14] *Op. cit.*, pp. 202-3.
[15] *Op. cit.*, p. 204.
[16] *Ibid.*

della società alienata è possibile solo dal lato dei lavoratori, poiché dal lato dei « non-lavoratori » essa si mostra come « stato di oggettivazione, di alienazione », mentre dalla parte del lavoratore « appare come attività... di alienazione » [17]. Col suo modo alienato di produrre il lavoratore genera contemporaneamente se stesso e il suo contrario, si fa merce, ma in quanto « merce autocosciente e automatica » [18] acquista perciò stesso la possibilità di sopprimere l'intero mondo delle merci. Nell'interpretazione di Marx, questo sapere (precursore lo Engels) è la conseguenza e il risultato dello sviluppo delle teorie economiche dal mercantilismo attraverso e oltre la fisiocrazia e l'economia politica classica fino alla critica socialista. L'evoluzione teoretica è, però, fatta derivare da quella pratica. Già qui, nei *Pariser Manuskripte*, la vittoria completa del capitalismo su tutte le forme precapitalistiche di economia è riguardata come il presupposto per la soppressione dell'alienazione.

Da un punto di vista parimenti genetico Marx raggruppa – nel manoscritto *Proprietà privata e comunismo* – le teorie della soppressione della società alienata, cioè del capitalismo, in tre gradi successivi (sviluppantisi logicamente l'uno dall'altro):

1. La prima, « rozza » forma della « soppressione dell'autoalienazione » non è altro che la generalizzazione della proprietà privata nel comunismo. Qui viene generalizzata l'invidia tipica del mondo della proprietà privata (e della concorrenza) e la tendenza al livellamento: « Il comunismo rozzo è solo il perfezionamento di questa invidia e di questo livellamento da un minimo immaginato » [19].

A questa soppressione della proprietà privata non è congiunta alcuna « reale appropriazione » della realtà alienata. Al contrario: tutti devono essere ridotti alla « semplicità innaturale dell'uomo povero e senza bisogni ». « La comunità è soltanto comunità del lavoro e uguaglianza del salario, che paga il capitale comunitario, la comunità come capitalista generale » [20]. Il mistero rivelato di questo « rozzo comunismo », che Marx intende come una primitiva generalizzazione della proprietà privata, è la comunanza delle donne. Questo comunismo è inumano, perché non sopprime il capitalismo, ma lo rende generale e con ciò lo radicalizza e assolutizza. Esso non va affatto oltre la società capitalistica, anzi costituisce persino un passo indietro rispetto ai lati positivi (nonostante tutto presenti) della proprietà pri-

[17] *Op. cit.*, p. 205.
[18] *Op. cit.*, p. 210.
[19] *Op. cit.*, p. 224.
[20] *Ibid.*

vata. Comunque questo tipo di comunismo appare a Marx chiaramente come un grado di transizione necessario (sul piano teorico).

2. La seconda forma di comunismo viene indicata come « ancora di natura politica, democratica o dispotica »[21]. Anche questo è imperfetto e rimane « ancora affetto dalla proprietà privata, cioè dall'alienazione umana »[22].

3. Solo in una terza forma il comunismo si presenta « come effettiva soppressione della proprietà privata... e però in quanto reale appropriazione dell'essenza umana da parte dell'uomo e per l'uomo »[23]. Con ciò si intende una società, in cui gli individui possano svilupparsi liberamente e in tutti i lati, affinché possano appropriarsi « in una guisa onnilaterale » della loro produzione sociale: « L'uomo si immedesima, in una guisa onnilaterale, nel suo essere onnilaterale, dunque da uomo totale »[24]. L'« avere » in quanto possesso materiale non stimola più le forme multilaterali e differenziate di autentica « appropriazione » e di uso della natura umanizzata: l'occhio coltivato, l'orecchio esercitato, il sentimento raffinato ecc. vengono posti in condizione di appropriarsi creativamente di ciò che l'umanità presente e passata ha creato.

Quasi contemporaneamente Marx ha affidato ai quaderni di estratti la più completa descrizione di questa società non alienata. Là egli si preoccupa di mostrare come nella « società umana » le produzioni degli individui risultano essere fatte le une per le altre e perciò riflettono loro l'essenza umana – e non più un mondo estraneo, reificato che li domina. In questa società umana, costituita da individui resi sociali e al tempo stesso altamente differenziati, la relazione dell'Io al Tu non è più determinata dall'invidia, dalla lotta per la concorrenza, dall'inganno e dalla simulazione, ma dall'amore e dalla coscienza letificante, in modo che ciascuno rappresenti per l'altro un valido complemento e un arricchimento del proprio essere[25].

Alienazione e reificazione nei « Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica » (1857/58)

La prova della continuità dell'impostazione critica marxiana è notevolmente agevolata dai manoscritti degli anni 1857/58, pubblicati a Mosca nel 1939 e 1941. Essi risalgono all'epoca in cui Marx preparava la pubblicazione della *Critica dell'economia politica*, che apparve

[21] *Op. cit.*, p. 225.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] *Op. cit.*, p. 229.
[25] *Op. cit.*, pp. 273 sgg.

a Berlino nel giugno 1859 e da cui poi risultò il primo volume del *Capitale*. Nei *Lineamenti fondamentali* sono riprese questioni e temi dei lavori giovanili ed è utilizzata la conoscenza, nel frattempo attinta ad un più profondo livello, delle teorie economiche e dell'economia capitalistica.

Il processo storico che ha condotto all'estrema alienazione degli individui dalle relazioni sociali che li condizionano, è qui descritto da Marx più precisamente di quanto gli fosse possibile nel 1844. Nel denaro è completamente reificata la connessione degli individui con il tutto sociale, di cui essi sono parti, ed è alienata nella forma di una relazione estranea e oggettiva. « Il suo potere sociale, così come il suo nesso con la società, egli [l'individuo] lo porta con sé nella tasca » [26]. « L'attività... e il prodotto dell'attività... è il valore di scambio, vale a dire qualcosa di generico in cui ogni individualità, proprietà [*Eingenheit*] è negata e cancellata » [27]. I rapporti evoluti della società giunta al grado di sviluppo della divisione del lavoro e della produzione di merci si distinguono da quelli originari e spontanei per il fatto che « il carattere sociale » della loro attività « come la forma sociale del prodotto e la partecipazione dell'individuo alla produzione » compare « come qualcosa di estraneo, e di oggettivo di fronte agli individui » [28]. Apparentemente non esistono più rapporti di dipendenza personale e tutti i singoli sono liberi, ma per questo essi si trovano asserviti a leggi oggettive loro estranee, che risultano dalla loro disordinata e cieca reciproca azione. Marx sottolinea, ora più vigorosamente di prima, la necessità e il carattere progressista di questi moderni rapporti economico-sociali in paragone a quelli « limitati » e « patriarcali » dell'antichità e del medioevo.

Il dissolvimento delle ristrette interrelazioni locali con il loro tipo di produzione orientato sul fabbisogno di piccoli gruppi – dissolvimento che hanno operato l'estensione sempre crescente della divisione del lavoro e la conseguente necessità dello scambio – è guardato favorevolmente in quanto rappresenta un aumentato dispiegamento delle possibilità degli individui.

È vero che lo scambio, in quanto mediato dal valore di scambio e dal denaro, pressuppone l'universale dipendenza reciproca dei produttori, ma presuppone al tempo stesso il completo isolamento dei loro interessi privati e una divisione del lavoro sociale, la cui unità e integrazione reciproca esiste, per così dire, come un rapporto naturale esterno agli individui, indipenden-

[26] K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. e note di Enzo Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 97.
[27] *Ibid.*
[28] *Op. cit.*, pp. 97-8.

temente da loro. È la pressione reciproca della domanda e dell'offerta generali che media la connessione degli individui reciprocamente indifferenti [29].

Ciò corrisponde del tutto alla descrizione, che già Hegel aveva dato del « sistema di bisogni » e dello « stato di necessità e dell'intelletto » nella sua *Filosofia del diritto*; dello Stato che si costruisce senza che gli individui lo sappiano e vogliano, fondato dalla « mano invisibile » di cui parla Adam Smith. Nell'indifferenza reciproca delle persone e nella loro incapacità a intendere la loro relazione con la società, Marx vede una carenza essenziale. Il nuovo modo di produzione è dal punto di vista della tecnica produttiva superiore a tutti i precedenti, ma insieme distrugge le relazioni sociali, isola i produttori (e i consumatori) e contemporaneamente li rende sempre più poveri di fronte alla ricchezza che s'accresce enormemente. Impoverimento in senso letterale, ma anche in senso traslato, giacché la specializzazione continuamente crescente e l'inserimento per tutta la vita degli individui in tali specializzazioni impedisce lo sviluppo onnilaterale delle loro potenzialità.

Ogni singolo deve tramutare il suo prodotto (la sua attività o la sua produzione) « nella forma del valore di scambio, in denaro », poiché solo in questa forma rappresenta « potere sociale », potere sugli altri. Onde appare chiaro « che gli individui producono pur sempre per la società e nella società » e « che la loro produzione non è immediatamente sociale », non sorge dall'associazione, « che ripartisce al proprio interno il lavoro » [30]. Altrimenti detto: ogni singolo produttore deve « oggettivare » il suo prodotto, per potersene appropriare nella forma del denaro come oggettivazione della produzione sociale complessiva (vale a dire, di una parte di essa). Nel denaro il singolo acquista in forma estraniata una quota della produzione sociale e si appropria, senza saperlo, di una parte della società. Nella misura in cui la divisione del lavoro si estende a tutto il pianeta e si costituisce un mercato mondiale, l'interdipendenza fra i singoli diviene universale. Certo così si radicalizza contemporaneamente anche « l'indipendenza di questa connessione dai singoli individui » [31], e precisamente a tal punto che Marx crede di poter qui riconoscere « già la condizione del suo trapasso » ad una nuova struttura economica.

Lo sviluppo su scala mondiale della divisione capitalistica del lavoro, del mercato mondiale – in quanto contemporaneamente legato all'isolamento dei singoli e al dominio del Tutto reificato – rappresenta tuttavia la condizione che rende possibile la futura società so-

[29] *Op. cit.*, pp. 99-100.
[30] *Op. cit.*, p. 100.
[31] *Op. cit.*, p. 103.

cialista mondiale. Per questo motivo Marx attacca ripetutamente ogni romantica esaltazione di primitivi « rapporti naturali di consanguineità o di signoria e servitù »[32] in origine strettamente uniti. In essi gli individui sono degli esseri limitati e ristretti, dipendenti da persone e forze naturali non comprese, e ancora lungi dall'aver sviluppato le proprie capacità creative. Certo fa parte dell'essenza costitutiva dei teorici borghesi, incapaci di oltrepassare l'orizzonte della società capitalistica con la sua tipica divisione del lavoro, il contrasto fra la cinica accettazione del mondo moderno con il suo necessario processo di disumanizzazione e la romantica e impotente nostalgia di rapporti primordiali e più umani. E questo contrasto « li accompagnerà fino alla loro fine beata »[33].

Lo sviluppo del dominio universale dell'economia capitalistica appare come presupposto necessario per la formazione di uomini universali di una umana società mondiale, non solo perché esso sprigiona negli uomini facoltà universali di produzione, ma anche perché erode « il fondamento generale dei rapporti personali di dipendenza »[34]. Se ora gli individui sono dominati da « rapporti materiali », da « leggi oggettive » e non più da persone, allora finalmente è anche dato chiaro il compito: ridurre sotto il controllo comune degli uomini queste condizioni di esistenza che si sono rese oggettive ed autonome, mentre la storia fino ad ora ha conosciuto solo il crollo delle élites volta a volta dominanti senza ravvisare il motivo di tale dominio. Certo « gli individui sono ora dominati da astrazioni, mentre prima dipendevano l'uno dall'altro »[35], ma queste astrazioni sono i presupposti, venuti finalmente alla luce, sui quali si fondavano anche tutte le altre precedenti forme di dominazione. La ragione ultima della dipendenza degli schiavi dai padroni e dei servi della gleba dai signori feudali non risiedeva nella volontà (o nell'arbitrio) delle classi dominanti, ma nelle forme di produzione non sviluppate e nelle necessità vitali di rapporti limitati (p. es. nella necessità di protezione militare). Certo mentre prima i rapporti oggettivi apparivano come personali, « nel mondo moderno i rapporti personali » sorgono « come pura emanazione dei rapporti di produzione e di scambio »[36].

In queste esposizioni dei *Lineamenti fondamentali* del 1857-58 è precisato e concretato il pensiero abbozzato nei *Pariser Manuskripte,*

[32] *Op. cit.*, p. 104.
[33] *Op. cit.*, p. 105. « Al di là dell'opposizione a quel punto di vista romantico quello borghese non è mai pervenuto e perciò esso l'accompagnerà come opposizione legittima fino alla sua morte beata ».
[34] *Op. cit.*, p. 106.
[35] *Op. cit.*, p. 107.
[36] *Op. cit.*, p. 108.

secondo cui « la storia universale non è altro che la generazione dell'uomo dal lavoro umano »[37]. A differenza che negli scritti giovanili qui risalta molto più chiaramente il significato positivo della forma capitalistica di produzione, ma nella struttura dello sviluppo logico e nel modo di argomentare nulla di essenziale è mutato.

Il carattere di feticcio della merce e il superamento dell'alienazione nel « Capitale »

La società capitalistica è intesa da Marx nel *Capitale* come un tutto dialetticamente articolato, le cui contraddizioni al tempo stesso sono necessarie e premono per il superamento dello stato attuale. Come in ogni formazione storica, anche qui la struttura dell'elemento più piccolo rispecchia quella dell'insieme: la monade ha la medesima costituzione interna dell'intera società. Però le parti costitutive della società capitalistica sono « merci »; il « divenire-merce » di ogni prodotto e di ogni prestazione umana è quindi il contrassegno tipico dell'economia capitalistica. Benché questo processo non fosse ancora completo nelle società contemporanee a Marx, egli credeva tuttavia di poter muovere dalla supposizione che in breve tempo esso sarebbe pervenuto alla perfezione del suo modello. Una ricostruzione dialettica che voglia abbracciare una struttura nella sua totalità, non procede costruendo (o ricostruendo) l'insieme pezzo per pezzo partendo da elementi non intrinsecamente connessi, ma ha presente il tutto fin dal primo momento. Il capitolo primo della prima sezione del volume I del *Capitale* tratta della « merce ». Ogni osservatore della società capitalistica si trova di fronte la merce come « data ». Marx invece cerca di comprenderla per come essa si è storicamente formata e nella sua struttura. In questa analisi della merce le analisi degli scritti giovanili e dei *Lineamenti fondamentali* sono « superate » e tuttavia è chiaramente visibile che vi sono contenute. Il capitolo sulla merce la esamina in quattro punti successivi. In primo luogo viene preso in esame il doppio carattere della merce (del prodotto che giunge sul mercato): essa è insieme valore d'uso e valore. In quanto valore d'uso la merce ha determinate qualità (utili), in quanto valore è apparentemente priva di qualità, è pura quantità. In secondo luogo questo carattere del prodotto è ricondotto al « carattere di duplice scissione » che nella società capitalistica assume il lavoro effettuato col sistema della divisione del lavoro. I lavoratori producono dei valori d'uso in quanto compiono un lavoro particolare e in quanto prestatori di « lavoro generale » (cioè di una

[37] *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 235.

parte aliquota del lavoro complessivo della società) determinano dei valori (di scambio). Dalla entità irrigidita si è così risaliti all'attività di cui questa è effetto. In terzo luogo Marx mostra come la forma del valore si sia sviluppata storicamente, a partire dalle forme semplici (accidentali) fino a giungere alla forma del denaro, in cui è divenuto osservabile a vista d'occhio il completo svincolamento del valore (di scambio) dal valore d'uso. Tutti i prodotti del lavoro umano (e questo lavoro stesso) vengono valutati in definitiva solo come equivalenti di denaro, e la società è ancora riconoscibile solo in questa figura feticizzata (reificata). Nella quarta sezione segue poi l'analisi « del carattere di feticcio della merce e del suo arcano ». « L'arcano della forma di merce » consiste secondo Marx in questo:

... che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come *proprietà sociali naturali di quelle cose*, e quindi restituisce anche l'immagine del *rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo*, facendolo apparire come un *rapporto sociale fra oggetti* esistente al di fuori di essi produttori [38].

Il carattere di merce di un prodotto dell'attività umana consiste nel fatto che a questo prodotto vien attribuito un valore, esprimibile in denaro, che gli permette di essere equivalente ad una certa quantità di tutti gli altri prodotti del lavoro. Questa capacità di poter essere scambiato e confrontato sembra una *qualità dell'oggetto*, una proprietà che gli deriva in quanto elemento del mercato mondiale, alle cui leggi l'oggetto obbedisce. In realtà, invece, in queste relazioni oggettivate delle merci si rispecchiano le relazioni sociali dei produttori (e dei proprietari dei mezzi di produzione): « Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi » [39]. Questo fenomeno, per cui dall'attività degli individui produttori risulta una essenza (in apparenza) che a sua volta domina e determina la vita degli individui, si può solo paragonare al rapporto che intercorre tra uomo e Dio:

Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del

[38] K. Marx, *Il Capitale*, libro I, trad. di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 104.
[39] *Ibid.*

lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci [40].

Comportandosi con un oggetto come con un « feticcio », gli uomini conferiscono a questo morto oggetto proprietà, che in realtà hanno origine dalla vita, dalla forza e dal potere della loro società. Oppure espresso in altra formula: la forza magica attribuita al feticcio è reale solo in quanto la fede nella forza, p. es. nella capacità della tribù a far buona caccia, di fatto genera questa forza. Ma erroneamente quel successo poi viene attribuito al feticcio e non alla forza organizzata della tribù, nello stesso modo in cui la capacità di scambio (e il valore) viene attribuito non alla società che produce (e coopera) col sistema della divisione del lavoro, ma alle « merci ». Il momento razionale, che in ambedue i casi fa difetto, è la consapevolezza del significato dell'organizzazione sociale della produzione (della caccia nell'un caso, della fabbricazione industriale dei prodotti mediante divisione del lavoro nell'altro). Il feticcio è insieme prodotto della carente organizzazione e geroglifico dell'effettiva realtà della tribù o della società.

Che il fenomeno qui descritto sia quello stesso che negli scritti giovanili era stato indicato come alienazione, risulta ben chiaro, giacché Marx spiega che per i prodotti delle merci « il loro proprio movimento sociale assume la forma d'un movimento di cose, sotto il cui controllo essi si trovano invece che averle sotto il proprio controllo » [41]. Che il feticismo delle merci, « il misticismo del mondo della merce », non sia nient'altro che l'espressione specifica del modo capitalistico di produzione, Marx cerca poi di renderlo chiaro ricorrendo ad un paragone con il modello di Robinson e con l'economia medioevale. In ambedue i casi citati la misura del lavoro si regola sul *fabbisogno*, individuale e sociale rispettivamente, di determinati oggetti d'uso. Dunque nell'economia feudale-medioevale il « carattere sociale » risalta già nella produzione, mentre nella società produttrice di merci il carattere sociale della produzione, effettuata da « lavoratori privati producenti indipendentemente gli uni dagli altri », viene alla luce solo nella sfera della circolazione – e là soltanto in forma alienata. Nel medioevo « i rapporti sociali fra le persone nei loro lavori appaiono » ancora come « loro rapporti personali, e non sono travestiti da rapporti sociali fra le cose, fra i prodotti del lavoro » [42]. La famiglia contadina produceva col sistema della ripartizione del lavoro per il fabbisogno comune, il vassallo lavorava una parte del proprio tempo per

[40] *Op. cit.*, p. 107.
[41] *Ibid.*
[42] *Op. cit.*, p. 109.

il signore feudale o per il clero. I rapporti sociali sono trasparenti, non appaiono nella forma mistificata di « proprietà naturali » delle cose.

Marx però rifiuta – come era già chiaro nel 1857 – ogni romantica trasfigurazione glorificante gli antichi rapporti economici. La società produttrice di merci con la sua alienazione è necessaria come fase di sviluppo, in cui si costituisce la « fondazione materiale » di una nuova struttura sociale. Le economie antiche si fondavano « sull'immaturità dell'uomo individuale » o « su rapporti immediati di signoria e di servitù »[43]. Perciò in queste formazioni sociali gli uomini sono ancora impigliati e rinchiusi nelle loro relazioni con la natura e fra di loro. È vero che non hanno di fronte i loro rapporti sociali nella forma alienata di oggettivi rapporti tra cose, ma in cambio credono ancora che i rapporti di signoria e servitù siano dati per natura e non concepiscono affatto la possibilità di un dominio razionale ed umano sulla natura. Il superamento definitivo di questi rapporti ristretti è possibile solo allorché la produttività del lavoro sociale abbia raggiunto un livello, che permetta un'emancipazione generale dalla natura. È necessario che il fondamento dei rapporti di signoria e servitù si sia oggettivato in quel sistema alienato che è il mondo della merce, prima che esso stesso possa esser portato sotto il controllo generale dei « produttori associati ». Della organizzazione sociale di questa futura società Marx dà una mirabile definizione, descrivendola con una formula stirneriana (quello Stirner contro cui aveva tante volte inveito) come « associazione di uomini liberi »[44]. Quando una tale unione di uomini liberi lavori « con mezzi di produzione comuni e [gli uomini] spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come *una sola* forza-lavoro sociale... », allora « si ripetono tutte le determinazioni del lavoro di Robinson, però socialmente invece che individualmente »[45]. Il prodotto, che questa associazione di uomini liberi produrrebbe secondo un piano corrispondente al fabbisogno, sarebbe un « prodotto sociale », del quale una parte dovrebbe restare immediatamente sociale in quanto mezzo di produzione, mentre le altre parti dovrebbero essere distribuite per il consumo individuale. A questo punto Marx lascia ancora del tutto aperta la questione del come operare la ridistribuzione e la fa dipendere dal « livello di sviluppo dei produttori ». Essa può seguire o il principio socialista dell'assegnazione proporzionale corrispondente alla misura del lavoro prestato oppure il principio comunista del fabbisogno reale, individuale e differenziato.

Se ci si limitasse a considerare solo il capitolo sulla merce, si po-

[43] *Op. cit.*, p. 111.
[44] *Op. cit.*, p. 110.
[45] *Ibid.*

trebbe supporre che in definitiva ora Marx si aspetti il superamento dell'alienazione e della condizione per cui gli individui vengono determinati esteriormente, dal « controllo comune » della produzione ripartita in funzioni specializzate e abbia rinunciato al superamento della divisione del lavoro (dell'asservimento degli individui ad un processo parziale). Si potrebbe presumere che ora egli si contenti che « le forze di lavoro individuali » vengano sentite « autocoscientemente come *una* forza sociale di lavoro », cosa che resta del tutto compatibile con la divisione del lavoro. Basterebbe, se i produttori concepissero se stessi al tempo stesso come membri dell'assieme sociale. Ma Karl Marx in altro luogo del *Capitale* con inequivocabile chiarezza ha richiamato l'attenzione anche sulla necessità di un superamento della divisione del lavoro, cioè dell'affissamento vita natural durante in una singola funzione tecnica, in un mestiere che rende l'uomo unilaterale. L'argomentazione del capitolo tredicesimo del volume I (*Macchine e grande industria*) prende le mosse dalla tecnica rivoluzionaria e non dal bisogno che gli individui hanno di un'educazione completa e di poter sviluppare le proprie disposizioni, ma sostanzialmente però finisce col riprendere la vecchia esigenza:

> Se... la variazione del lavoro si impone soltanto come prepotente legge naturale e con l'effetto ciecamente distruttivo di una legge naturale che incontri ostacoli dappertutto, la grande industria, con le sue stesse catastrofi, fa sì che il riconoscimento della variazione dei lavori e quindi della maggior versatilità possibile dell'operaio come legge sociale generale della produzione e l'adattamento delle circostanze alla attuazione normale di tale legge, diventino una questione di vita o di morte. Per essa diventa questione di vita o di morte sostituire a quella mostruosità che è una miserabile popolazione operaia disponibile, tenuta in riserva per il variabile bisogno di sfruttamento del capitale, la disponibilità assoluta dell'uomo per il variare delle esigenze del lavoro; sostituire all'individuo parziale, mero veicolo di una funzione sociale di dettaglio, l'individuo totalmente sviluppato, per il quale differenti funzioni sociali sono modi di attività che si danno il cambio l'uno con l'altro [46].

Quell'« uomo totale », che il giovane Marx aveva postulato come controtipo contrapposto all'uomo immiserito a causa della divisione del lavoro e rattrappito nel suo sviluppo, qui è dimostrato come una necessità, contro la quale cozzerà lo stesso sistema capitalistico. Una osservazione questa, con la quale ancora una volta egli si mostra notevolmente avanti al suo tempo, giacché solo negli ultimi anni è stata generalmente riconosciuta la necessità di un'educazione tecnica dei lavoratori quanto più ampia e completa possibile che permetta loro di adeguarsi alle esigenze così rapidamente cangianti della società industriale.

[46] *Op. cit.*, p. 534.

3. Conclusione

Nessuno negherà che, in Marx, stile e tono dell'argomentazione siano mutati nel corso del tempo. La rappresentazione scarna, interessata al dettaglio oggettivo, del *Capitale*, si stacca nettamente dall'analisi interamente critico-morale dei *Pariser Manuskripte.* Ma il punto di partenza critico e il tentativo di trascendere la società capitalistica in direzione di una più umana, più libera e più soddisfacente società, sono mantenuti. Nulla permette di concludere che il Marx maturo abbia affossato le speranze della sua giovinezza e rinunciato ad adempierle, e gli scritti della maturità possono essere adeguatamente compresi solo alla luce dei primi lavori. Se più tardi l'interesse si concentra più sul « come » che sulla mera necessità della trasformazione e delle sue concrete possibilità, di cui Marx era profondamente convinto, ciò non si deve però fraintendere nel senso che a Marx sarebbe interessata una filosofia generale della storia o una pura ricostruzione della struttura dell'economia capitalistica. La sua intenzione resta sempre « la *critica* dell'economia politica » e ciò significa insieme critica del modo capitalistico di produzione e critica del suo riflesso teorico nelle dottrine degli economisti borghesi. Marx non pone una propria nuova teoria economica accanto a quelle dei classici borghesi, e la formula assai diffusa – sanzionata da Marx o di certo da Engels – di una « economia del proletariato » è ingannevole. Si tratta della critica e dell'azione di soppressione dei rapporti, che *Il Capitale* analizza e che lo scritto del 1844 (e lo scritto giovanile di Engels) già teneva sott'occhio.

Se nelle parole di Marx (e in particolare anche dell'ultimo Engels) questa concezione non sempre trova esplicita espressione, se egli stesso non fu sempre forse chiaramente consapevole della continuità della sua impostazione critica, ciò non costituisce un'obiezione alla interpretazione qui esposta. *Il Capitale* rimase frammento, e Marx, incatenato alla galera degli accessori lavori giornalistici, tormentato dalla malattia e oberato senza vero entusiasmo da compiti di natura organizzativa, non fu più in grado di acquistare quel distacco, che gli avrebbe permesso di rivedere ancora una volta la propria opera nella sua totalità e concluderla. Invece i suoi seguaci cominciarono, lui ancora vivente, a cercare di staccare dalla coesione teoretica dell'insieme le parti che di volta in volta venivano incontro ai loro bisogni di natura politica e organizzativa. La storia della recezione di Marx è, come quella di ogni grande pensatore e soprattutto di ogni grande teorico rivoluzionario, una storia di fraintendimenti.

LA LIBERTÀ NELLA CONCEZIONE LIBERALE, DEMOCRATICA E MARXISTA

1.

La libertà dell'individuo nella società si presenta al giovane Marx in una duplice forma concettuale: nella concezione liberale, quale Kant ha formulato nella sua massima pregnanza filosofica, e nella metafisica della libertà di Hegel. Ambedue queste formazioni concettuali appaiono al pensiero storico concreto espressioni di una determinata realtà sociale e politica e dei suoi limiti. La formazione della concezione di Marx e la sua volontà politica sono sorte dal tentativo di superare nella teoria e nella prassi il limite di ambedue queste concezioni – il loro carattere astratto. Quindi è impossibile comprendere adeguatamente nella loro configurazione originaria gli scopi che il marxismo si pone, senza dare uno sguardo retrospettivo ad ambedue le « concezioni borghesi della libertà » che esso combatte e analizza nella loro parzialità. Il principio della libertà politica consiste per Kant in ciò:

> ... che nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo [come cioè egli s'immagina il benessere degli altri uomini (I.F.)], ma ognuno può ricercare la sua felicità per la vita che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale [1].

[1] IMMANUEL KANT, *Sopra il detto comune: « Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica »*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, trad. di Gioele Solari e Giovanni Vidari, U.T.E.T., Torino 1965, p. 255.

La libertà è dunque il margine di tolleranza della individuale ricerca della felicità, margine che è limitato dall'altrettanto legittima ricerca di felicità degli altri individui. Il difetto che vizia questa concezione consiste, in modo evidente, nel considerare solo negativamente la relazione col prossimo e nel riguardare questo solo come il limite insopprimibile, giuridicamente da rispettarsi, del mio arbitrio individuale: una concezione perfettamente conseguente, se come punto di partenza si prende, con Hobbes e Kant, la « socievolezza asociale » degli uomini considerata come un irreversibile stato di fatto. Se si ammette per presupposto che un uomo spontaneamente – per sua natura – è necessariamente nemico all'altro e che soltanto il riflettere alla voce della coscienza, indotto per mezzo di un ordinamento statuale costrittivo, persuade al rispetto condiscendevole della pretesa di libertà del prossimo, non può darsi altro rapporto col prossimo all'infuori di questo puramente restrittivo.

Per Marx, invece, questo antagonismo fra individui – da Hobbes in poi supposto come « naturale » – altro non è che la caratteristica della società capitalistica concorrenziale. Jean-Jacques Rousseau lo ha preceduto in questo riconoscimento del condizionamento storico dell'« homo homini lupus ». Egli spiegava che le affermazioni di Hobbes potevano legittimamente riferirsi all'uomo contemporaneo, non all'uomo in quanto tale[2]. Ma, diversamente da Rousseau, Marx vede che il libero dispiegamento dell'individualità umana è, in tutte le società, intrinsecamente legato all'azione compartecipe dei rimanenti individui. Nozione questa, che solo nella moderna società, altamente specializzata e operante mediante la divisione del lavoro, poteva dirompere alla piena coscienza, giacché inoltre solo qui essa raggiunge la massima ampiezza. Mentre perciò Rousseau vorrebbe in certo modo regredire dalla società di mercato e della ripartizione del lavoro verso una comunità precapitalistica costituita da famiglie contadino-artigianali quanto possibile autarchiche, in cui sarebbe soppressa la lotta continua per la concorrenza e la subordinazione di ognuno a tutti gli altri, Marx invece guarda al futuro: ad una civiltà altamente cooperativa, in cui ognuno provi letizia nell'avvertire la propria prestazione altamente individuale come contributo al soddisfacimento dell'altro e altrettanto quella degli altri come contributo al proprio soddisfacimento. Invece di sciogliere o allentare quei reciproci rapporti, come

[2] Cfr. qui l'asserzione di Rousseau nel frammento *État de Guerre*: « L'erreur de Hobbes... est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux... » (VAUGHAN, *Rousseau's Political Writings*, vol. I, Oxford 1962, p. 306). Recentemente C. B. MACPHERSON, nel suo *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962, ha messo in rilievo in modo esatto e convincente il riferimento delle teorie politiche da Hobbes fino a Locke al modello della antagonistica società di mercato.

corrispondeva all'ideale del ginevrino, Marx vorrebbe universalizzarli e insieme però radicalmente mutarli nel loro carattere.

Marx non era tuttavia il primo che urtava contro il limite della concezione liberale dello Stato formulata da Kant. Mentre Kant era un teorico dello stato liberale di diritto, la cui funzione si esaurisce nell'assicurare la pacifica convivenza degli individui per loro natura egoistici e sempre incompiutamente resi morali nello stato, Hegel cerca la libertà del cittadino razionale non nel margine di libertà dell'arbitrio individuale che l'ordinamento giuridico garantisce, ma nella comunità statuale stessa. Nella *Filosofia della Storia* Hegel si volge esplicitamente contro ogni concezione liberale della libertà e la condanna – similmente a come poi farà Marx – in quanto puramente « negativa » e formale: lo Stato « non è neppure una convivenza degli uomini, in cui debba essere limitata la libertà di ogni singolo. La libertà è concepita solo negativamente quando la s'immagina come se il soggetto limitasse rispetto agli altri la sua libertà in modo che questa limitazione collettiva, il vicendevole impacciarsi di tutti, lasciasse a ciascuno il piccolo posto in cui potersi muovere »[3]. Già nella jenese *Realphilosophie* Hegel spiega che « la libertà formale » è quella che ha « la propria sostanza fuori di sé »[4]. La sostanza della libertà è per Hegel lo « Spirito », cioè, più esattamente, lo Spirito oggettivo che vive nelle istituzioni e nelle leggi della comunità politica razionale. Ed in questo pensiero Marx scorgerà un deciso passo in avanti rispetto al punto di vista kantiano, benché tale pensiero sia incastrato in una guarnitura e mistificazione idealistica. Non bisogna che concepire concretamente la « sostanza » come quella reale società di uomini cooperanti, mediante la quale soltanto un individuo può svilupparsi umanamente. La positiva relazione del singolo con tutti i suoi simili (e innanzitutto con lo Stato) diviene indubbiamente in Hegel una identificazione puramente ideale fra lo « spirito soggettivo » di ognuno e lo « spirito oggettivo » dell'assieme statuale. L'identificazione dialettica, che non esclude l'esistenza indipendente dei due poli posti in reciproca relazione, resta in Hegel unicamente sul piano ideale. L'uomo reale come pure la reale società civile (lo « Stato della necessità e dell'intelletto », secondo Hegel) rimangono, al di sotto di questa sfera elevata, sul piano inferiore dell'« inessenziale apparire ». Così in fondo Hegel non ha fatto altro che scambiare un'astrazione con un'altra. Mentre il concetto liberale della libertà fa astrazione dal riferimento positivo degli uomini ai suoi simili, poiché essa scorge in tale rapporto una

[3] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, trad. di Guido Calogero e Corrado Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1941, p. 104.

[4] *Jenenser Realphilosophie*, Hoffmeister, vol. II, p. 28.

causa della non-libertà – ciò che d'altronde corrisponde perfettamente ai dati di fatto e alla struttura psichica degli uomini della società di concorrenza –, viceversa la hegeliana metafisica dello Stato astrae proprio da quest'ultima realtà. Hegel combatte, invero a ragione, la « mancanza di sostanza » della libertà formale, ma all'uomo concreto egli può solo offrire una sostanza che rimane in una smorta identità posta oltre la sua realtà quotidiana. Egli, è vero, pretende che lo Stato sia « la realtà in cui l'individuo ha la sua libertà » [5], ma per l'uomo concreto-sensibile l'ambiente umano non è lo Stato ideale, ma la reale « società civile », il mondo della produzione, dello scambio e del profitto, e in esso deve dunque cercare e convalidare la sua concreta libertà.

2.

La critica marxiana a queste due concezioni della libertà si svolge, relativamente al concetto liberale di libertà, mediante la dimostrazione del suo condizionamento storico, del fatto che esso rimane impigliato nell'orizzonte socialmente e politicamente limitato del pensiero borghese, e, relativamente a quello hegeliano, provando il suo carattere illusorio e complementare rispetto alla realtà della società borghese fissata su un piano di immobilità. La critica più esauriente della tesi borghese sulla libertà e i diritti dell'uomo si trova nel *Capitale*:

> La sfera della circolazione, ossia dello scambio di merci, entro i cui limiti si muovono la compera e la vendita della forza-lavoro, era in realtà un vero Eden dei diritti innati dell'uomo. Quivi vengono soltanto Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham. Libertà! Poiché compratore e venditore d'una merce, p. es. della forza-lavoro, sono determinati solo dalla loro libera volontà. Stipulano il loro contratto come libere persone, giuridicamente pari; il contratto è il risultato finale nel quale le loro volontà si danno una espressione giuridica comune. Eguaglianza! Poiché essi entrano in rapporto reciproco soltanto come possessori di merci, e scambiano equivalente per equivalente. Proprietà! Poiché ognuno dispone soltanto del proprio. Bentham! Poiché ognuno dei due ha a che fare solo con se stesso. L'unico potere che li mette l'uno accanto all'altro e che li mette in rapporto è quello del proprio utile, del loro vantaggio particolare, dei loro interessi privati. E appunto perché così ognuno si muove solo per sé e nessuno si muove per l'altro, tutti portano a compimento, per una armonia prestabilita delle cose, o sotto gli auspici d'una provvidenza omniscaltra, solo l'opera del loro reciproco vantaggio, dell'utile comune, dell'interesse generale [6].

La libertà ed uguaglianza (libertà uguale per tutti), che vengono garantite nei diritti fondamentali delle costituzioni francesi e sono state recepite in forma analoga da tutte le costituzioni democratico-

[5] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 104.
[6] K. Marx, *Il Capitale* cit., pp. 208-9.

liberali, appaiono a Marx un'espressione adeguata dei rapporti fra gli uomini in una società di mercato. La libertà è espressione del fatto che non sussiste alcun rapporto di dipendenza fissato per privilegi di nascita, ma ciascuno può disporre di una merce in qualità di « possessore di merci » ed è unicamente legato al rispetto di quei contratti, cui egli stesso ha dato l'assenso. Ma queste libertà e uguaglianza apparenti si dichiarano nella loro non-verità già nell'esempio citato da Marx. Alla disuguaglianza di fatto della classe dei proprietari corrisponde precisamente la condizione costrittiva, esistente di fatto – quand'anche non di diritto – di coloro che non hanno altro da portare sul mercato se non la loro propria forza-lavoro e dunque sono costretti a privarsi di essa « alienandola » o – come dice plasticamente la lingua tedesca – « a farsi cosa » (*sich zu verdingen*). Ma la forza-lavoro non è come le merci prodotto, che un lavoratore porta sul mercato, cioè una oggettivazione parziale del suo essere, ma è questa stessa capacità oggettivata. E poiché l'essenza dell'uomo consiste in questa capacità di trasformare creativamente la natura data per adattarla a desideri e fini umani, colui che è costretto a vendere questa forza è obbligato di necessità a rinunciare alla sua umanità, cosicché ne deriva un rapporto alienato con gli uomini e con la propria umanità. Il limite del concetto liberale di libertà risalta oncor più nel fatto già menzionato che in esso gli individui sono supposti soltanto degli esseri egoistici che ogni volta calcolano i propri vantaggi, mentre in realtà questi tratti caratteristici risultano necessari solo relativamente agli uomini della società in cui vige la concorrenza e potrebbero mancare tanto nelle epoche precedenti quanto anche in quella futura. La critica marxiana nel *Capitale* rammenta tuttavia ancor da vicino quella hegeliana, nella quale del pari si ammoniva che lo scopo propriamente etico, il bene comune, si effettua qui « dietro le spalle degli individui » o, come dice Adam Smith, per opera di una « mano invisibile », mentre sarebbe compito degli individui etico-razionali tendere consapevolmente a questo scopo.

Ma che nel quadro di questa società borghese di concorrenza un individuo possa davvero essere libero e godere almeno di una relativa felicità, ciò dipende da svariate condizioni contingenti: dal caso della nascita, dell'eredità, dell'abilità innata ecc. Per questa ragione l'idea di felicità è legata, anche nella coscienza dei componenti di tali società, con quella di caso, e come « gioco della fortuna » viene indicato quello in cui il « successo » dipende unicamente dalle leggi della probabilità. La dipendenza della libertà e della felicità dal destino poteva venir accettata come inevitàbile, fintantoché questo « fatum » appariva come necessità naturale o decisione divina, contro cui nulla possono gli sforzi umani. Ma una volta che in quel « caso » si è riconosciuto nell'insieme

l'espressione necessaria di determinate leggi create dalla cieca reciproca azione degli stessi uomini, allora non ci si può fermare a quella rassegnazione di fronte ad esso, allora la sottomissione al fato, con cui gli uomini la giustificano, significa precipitare disumanamente al di sotto di quel grado di umana libertà e autoresponsabilità che oggettivamente è possibile raggiungere. In un'epoca, in cui il richiamo alla dipendenza della natura si fa sempre più fioco e la dipendenza dal « destino », cui l'uomo condanna l'altro uomo, diviene sempre più forte, la glorificazione del destino e della sorte è solo un mezzo per sottrarsi a una gravosa responsabilità. Il parlare di una « destinazione dell'essere », che si celerebbe dietro le superficiali contingenze, ha sì la superiorità di una maggiore penetrazione rispetto alla cecità per le necessità agenti nel profondo, ma impedisce a queste di venire a maturazione a causa della sua esigenza di rinunciare alla prassi e di accettare l'inevitabile, che viene mistificato come « l'autentico » e « l'essere ».

La metafisica dello Stato di Hegel appare a Marx come l'altra forma – complementare – della concezione astratta della libertà. Essa è la teoria della democrazia borghese – in forma tedesca, idealizzata –, quale si esprime già – non in modo riflesso – nei testi costituzionali della rivoluzione francese. Di qui il significato che viene ad assumere per Marx la critica della hegeliana filosofia del diritto e dello Stato: essa è insieme una discussione con lo Stato borghese-democratico stesso, che egli – da buon tedesco – non a caso affronta soprattutto nella forma teorica (ideologica). La superiorità accordata alla concezione hegeliana di fronte a quella liberale consisteva – come abbiamo già visto – nella sua capacità di concepire il riferimento dialettico dei singoli alla società. In Marx ritroviamo il medesimo giudizio, sia che egli l'abbia derivato da Hegel o dall'esperienza della realtà sociale stessa: « È da evitare innanzitutto di fissare ancora la 'società' come un'astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è ente sociale. La sua manifestazione di vita – anche se non appare nella forma diretta, di una manifestazione di vita comune, compiuta a un tempo con altri – è quindi una manifestazione e un'affermazione di vita sociale »[7]. Ma l'insufficienza della concezione hegeliana risaltava – come abbiamo ricordato – nel fatto che l'individuo e la società esistono in essa solo in forma astratta e idealistica, in quanto spirito soggettivo ed oggettivo, mentre l'uomo concreto (l'ente reale-sensibile) come pure la società civile sono espressamente mantenuti quale sfera di rango inferiore, in cui dominano immutate quelle condizioni descritte dai liberali. L'uomo in quanto ente comunitariamente relazionato fluttua in una

[7] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 228.

sfera illusoria ed immaginaria al di là dell'individuo della società civile con il suo intelletto calcolatore, il suo egoismo privato, il suo lavoro, la sua proprietà e la sua lotta per la concorrenza, e si trova sotto il dominio di quella « astuta ragione », che Hegel aveva appreso da Adam Smith e Mendeville. Quest'astrazione dalla concreta vita quotidiana, che la filosofia hegeliana compie, non è però casuale: « ... la concezione tedesca dello Stato moderno, che astrae dall'uomo reale » era solo « possibile, dato che lo Stato moderno astrae dall'uomo reale o soddisfa tutto l'uomo in modo soltanto immaginario » [8].

In questo « Stato moderno » l'uomo vive solo in figura astratta in quanto cittadino (*citoyen*), mentre egli con la sua reale esistenza sensibile rimane a un tempo membro della società civile concorrenziale. In qualità di citoyen egli può ben sentirsi legato alla comunità degli altri cittadini come « ente sociale », ma nella sua reale esistenza sensibile è tanto poco libero quanto asociale, poiché è soggetto a leggi estranee (al « caso ») e può stabilire solo una relazione negativa col suo prossimo (come concorrente o « mezzo »).

Lo Stato politico, nella sua compiuta espressione, è per propria essenza la vita dell'uomo in quanto elemento del genere umano in opposizione alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere al di fuori della sfera dello Stato, nella società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto la sua vera configurazione l'uomo – e non soltanto nel pensiero, nella coscienza, ma anche nella realtà e nella vita – conduce una doppia vita, una vita in cielo ed una in terra, la vita nella comunità politica, nella quale egli si considera una natura sociale, e la vita nella società civile, nella quale egli agisce da uomo privato, considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso fino a ridursi a strumento e diventa il trastullo di forze a lui estranee [9].

La « vera vita » dell'uomo invero sarebbe la sua vita in comune col suo prossimo e in relazione alle sue opere in reciproco completamento ed arricchimento. Ma questa « vera vita » esiste nel mondo moderno solamente nella figura illusoria e trascendente della comunità dei citoyens, la quale acquista esperibile realtà solo in guerra quando entra in rapporto di ostilità con la comunità dei citoyens di altri Stati [10]. Per contro nella loro reale esistenza quotidiana gli individui con-

[8] In *La sinistra hegeliana*, trad. di Claudio Cesa, Laterza, Bari 1960, p. 434.
[9] *Op. cit.*, p. 406.
[10] Hegel ha tratto questa conseguenza nella sua filosofia del diritto ed ha lumeggiato proprio in questo punto la più alta eticità del concetto idealistico dello Stato rispetto alla società civile: « Si fa un calcolo molto sbagliato, quando... lo Stato è considerato soltanto come società civile, e come proprio scopo finale, è considerata soltanto la garanzia della vita e della proprietà degli individui... » « Nelle cose addotte si trova il momento etico della guerra, la quale non deve considerarsi come male assoluto... » « La guerra in quanto situazione, nella quale la vanità dei beni e delle cose temporali... è resa una cosa seria, è il momento, in cui l'idealità del particolare consegue il suo diritto e diviene realtà

ducono una « vita non-vera », una vita di intenzionale isolamento e di ostilità verso il loro prossimo: « Si vuol vedere l'uomo reale solo nella figura dell'individuo egoistico [non-vero (I. F.)], e l'uomo vero solo nella figura dell'astratto citoyen »[11]. Il compito, che risulta da questa analisi, suona dunque così: trasformare l'uomo effettivo (non-vero) della società civile (borghese) in uno vero (che si ponga in consapevole rapporto col prossimo). Cioè, espresso nel linguaggio ancora filosofico degli scritti giovanili:

> Solo quando il reale uomo individuale riassorbe in sé l'astratto cittadino, e pur restando uomo individuale, è diventato elemento del genere umano [*Gattungswesen*] nella sua vita empirica come nel suo lavoro e nei suoi rapporti individuali, quando l'uomo ha riconosciuto le sue *forces propres* come forze sociali e le ha organizzate in conseguenza, e non separa quindi da se stesso la forza sociale che gli si presenta come forza politica, solo allora si può considerare compiuta l'emancipazione umana[12].

Riguardo al modo in cui Marx si è concretamente rappresentato l'uomo libero, « divenuto ente generico nel suo lavoro e nei suoi rapporti individuali », ci sono rimaste alcune esplicite enunciazioni nei lavori degli anni quaranta e cinquanta, e precisamente nei quaderni e nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica.* L'uomo è « ente generico » (*Gattungswesen*) quando non proietta più in un essere metafisico le qualità proprie del suo genere – come secondo Feuerbach avviene nella reificazione religiosa – oppure quando non le attribuisce più – in forma di alienazione politica – ad uno « Stato » che sta al di là della quotidiana realtà dei cittadini. Ogni singolo deve appropriarsi completamente – secondo la misura delle possibilità che la natura gli ha dato – di ciò, che l'umanità vivente prima e contemporaneamente a lui ha realizzato col suo lavoro umanizzante. Soltanto se è liberato dall'« idiotismo » del fissaggio a vita in una professione e dalle servitù del lavoro salariato, l'individuo si trova in grado di attuare tale completa appropriazione della vita che è propria al suo genere. E soltanto se questa appropriazione è realizzata, può estinguersi lo Stato (e l'ideologia religiosa) nella sua funzione di complemento necessario della incompleta realtà della società e del

[idealità per Hegel significa qui essere determinato per essere soppresso e inverato]; essa ha il suo più alto significato in ciò, che, per mezzo suo... la salute etica dei popoli è conservata nella sua indifferenza, di fronte al rafforzamento delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione... » (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di Francesco Messineo, Laterza, Bari 1954, p. 275). Una conferma empirica della sua deduzione filosofica dell'utilità delle guerre esterne Hegel scorgeva in ciò, « che guerre provvidenziali hanno impedito agitazioni interne e consolidata la forza interna dello Stato » (*op. cit.*, p. 276).

[11] *La sinistra hegeliana* cit., p. 424.

[12] *Ibid.*

lavoro alienato. Invero il processo per cui lo Stato diventa inutile è legato – ad un livello superficiale di analisi – alla caduta dei privilegi di classe, divenendo superflui i quali, cade la necessità di proteggere con la forza quei privilegi di fronte ai non privilegiati. Ma, al di là di ciò, la superfluità dello Stato democratico perfetto è legata alla formazione di una società, in cui gli individui siano diventati « esseri pienamente corrispondenti al loro genere » (*Gattungswesen*) e vivano in relazione in ogni verso positiva col loro prossimo.

La limitazione degli individui nello « Stato politico » era e rimane quindi necessaria, finché sussista la reale disuguaglianza nelle possibilità di sviluppo individuale e non sia superata in tutti la « alienazione ». Con l'eliminazione dei privilegi derivanti dalla proprietà si avanza di un passo in questo senso, ma ciononostante non si è ancora affatto raggiunta la mèta. Fino a che non sarà possibile ridurre a tal punto il tempo di lavoro che i compiti necessari vengano liberamente adempiuti da tutti e la forza produttiva di tutti sia sufficiente a rendere possibile ad ognuno la completa realizzazione dei suoi bisogni, continua a sussistere la disuguaglianza nelle possibilità reali di godimento e con essa la « non-libertà » degli individui concreti. Finquando il soddisfacimento del mio bisogno continua ad essere ottenuto non per il mio diritto in quanto uomo, conoscitore, appassionato ecc., ma col mio portafoglio e persino anche col lavoro socialmente utile che ho reso – e questo è il caso generale anche negli Stati « socialisti » –, non si può dire che siano stati realizzati quei rapporti umani, di cui parlava il giovane Marx. Nei quaderni di estratti da autori di economia, che sono datati con gli anni 1844 e 1845, Marx coglie l'occasione per abbozzare l'effigie della società alienata e produttrice di merci e l'immagine contrastante di quella futura, disalienata e umana. Da queste formulazioni si può dedurre nel modo più univoco qual'è il senso che riveste in Marx il concetto di « emancipazione umana », di liberazione dell'uomo concreto. Presupposto in ambedue le società è la divisione del lavoro intesa in senso tecnico, ma nell'una essa è legata all'isolamento egoistico di ogni singolo e nell'altra al riferimento pieno d'amore di ognuno verso tutti gli altri. Per la società capitalistica delle merci vale secondo Marx la seguente descrizione:

Io ho prodotto per me e non per te, così come tu hai prodotto per te e non per me. Il risultato della mia produzione in sé e per sé è riferito a te altrettanto poco quanto il risultato della tua produzione è immediatamente riferito a me. La nostra produzione cioè non è una produzione dell'uomo per l'uomo in quanto uomo, cioè non è affatto una produzione sociale [che qui significa: riferita coscientemente alla società, agli altri uomini (I.F.)]. In quanto uomo nessuno di noi ha dunque un rapporto di godimento col prodotto dell'altro. Per le nostre produzioni reciproche noi non esistiamo come

uomini. Il nostro scambio [che è mediato dal mercato e dal denaro (I.F.)] non può quindi essere anche movimento di mediazione in cui vien confermato che il mio prodotto è [per] te, perché è una oggettivazione della tua propria essenza, del tuo bisogno. Poiché non è l'essenza umana il legame che unisce vicendevolmente le nostre produzioni... [13].

Già per quel che concerne una semplice società di mercato e più che mai per quella capitalistica evoluta, resta qui fermo il fatto che la completa dipendenza di ognuno dai prodotti differenziati della produzione effettuata con la divisione del lavoro non si esplica come lavoro spontaneo, gioioso e letifico dell'uno per l'altro, come oggettivazione dell'« essenza umana » per gli umani bisogni degli altri uomini, ma come lavoro egoistico di ognuno soltanto per se stesso, lavoro che solo indirettamente – poiché si è costretti a scambiare sul mercato – e dietro le spalle diventa un produrre per l'altro, considerato certo non come uomo, ma solo come « compratore capace di pagare ». Ogni prodotto, foggiato da un uomo (o da un gruppo di uomini) secondo le « leggi della bellezza » e secondo altre regole peculiari all'uomo, corrisponde al bisogno umano di altri uomini e lo soddisfa: la grande poesia è carica di senso per l'intelligenza poetica, la sinfonia per l'orecchio musicale e il quadro per il gusto educato. Invece non sono queste adeguate qualità dell'uomo che procurano l'« appropriazione », cioè il poter gustare, ascoltare e vedere, ma solo la disponibilità di denaro. I prodotti menzionati non ci sono per me o per te in quanto « uomo », ma per me e per te, in tanto ed in quanto possediamo del denaro. Essi non sono dunque creati per noi, ma per il nostro denaro. Non per gli uomini socializzati, ma per la quintessenza reificata della società ancora inumana: il denaro.

Per una società veramente « umana », in cui gli individui esperirebbero se stessi vicendevolmente non come limiti della loro libertà, ma come completamento ed arricchimento del proprio essere, dovrebbe valere, invece, la seguente descrizione:

Posto che noi avessimo prodotto in quanto uomini: ciascuno di noi nella sua produzione avrebbe doppiamente affermato se stesso e l'altro. Io avrei:

1. oggettivato nella mia produzione la mia individualità nella sua peculiarità e quindi gioito tanto di una esplicazione di vita individuale durante l'attività quanto, nella contemplazione dell'oggetto, della gioia individuale di saper la mia personalità contemplabile oggettivamente e sensibilmente e di saperla un potere superiore a ogni dubbio;

2. nella tua fruizione o nell'uso che tu fai del mio prodotto avrei immediatamente la soddisfazione sia di saper di aver appagato col mio lavoro un bisogno umano sia di aver oggettivato l'essenza umana e quindi di aver prodotto un oggetto corrispondente al bisogno di un altro essere umano;

[13] MEGA, sez. I, vol. III, p. 554.

3. di essere stato per te il mediatore fra te e il genere, dunque che tu mi sappia e senta come un completamento del tuo proprio essere e come parte necessaria di te stesso, dunque di sapermi confermato nel tuo pensiero e nel tuo amore;

4. di avere immediatamente creato con la mia estrinsecazione vitale la tua estrinsecazione vitale, dunque di avere confermato e realizzato immediatamente nella mia attività individuale la mia vera natura, la mia natura generica (*Gattungswesen*). Le nostre produzioni sarebbero come altrettanti specchi, che restituirebbero la chiara immagine della nostra essenza [14].

Qui finalmente è rotto il malefico incanto della società produttrice di merci, dello scambio mediato dall'egoismo, e – anche a prescindere dal reale mutamento nel lavoro, che in seguito ad agevolazioni tecniche e all'accorciamento della giornata lavorativa viene a perdere il suo carattere pesante – il molteplice mondo dei prodotti umani è tramutato da specchio deformante, in cui a uomini alienati è restituita la loro immagine come merce reificata, in specchio di vera, comunitaria umanità. I lavori di ognuno sarebbero così riferiti ai bisogni degli altri come il travaglio dell'amante che scrive un lied per l'amata che canta.

3.

Marx non era un sognatore che si attendesse dall'oggi al domani la realizzazione di quel mondo umano. Ma sono convinto che egli – nonostante qualche prudente enunciazione in tarda età – ha tenuto fede a quell'immagine, delineata nel pensiero, di possibile umanità. Senza dubbio il dominio delle forze naturali da parte dell'umanità associata e l'aumento della produttività del lavoro sono necessari presupposti di quest'emancipazione del mondo alienato ed oggettivato, ma esse non sono questa liberazione stessa.

Nel mero aumento di potenza dell'umanità di fronte alla natura extraumana Marx non ha mai ravvisato il senso della storia e l'essenza della liberazione, cui fa appello il socialismo. Quasi verrebbe qui fatto di citare la parola della Bibbia: « Che cosa gioverebbe all'uomo, se acquistasse l'intero mondo e ne ricevesse danno per l'anima sua? ». Anche per Marx il giovamento di un completo dominio sulla natura sarebbe ben piccolo, se esso non diventa il presupposto che renda possibile quella società, in cui gli uomini foggino umanamente la natura gli uni per gli altri. Lo scopo del suo socialismo non è il « contro la natura », il dominio sulla natura, ma il « per il prossimo », la soppressione dell'egoismo e della signoria dell'uomo sull'uomo.

Ma finché libertà e felicità non siano divenute reali in quella concretezza, anche i due concetti astratti di libertà – a parte le riserve cri-

[14] *Op. cit.*, pp. 546 sgg.

tiche che sappiamo – mantengono un significato attuale. In ogni Stato c'è necessariamente – anche in quello socialista – una parte di metafisica democratica, di immancabile ideologia. Precisamente nella misura in cui la prestazione individuale non procede (e certo mai è determinata unicamente) da spontaneità gioiosa e dall'amore per il prossimo, ma dall'« interesse materiale », di necessità fa capolino anche l'immagine di una società trascendente – dello Stato – come complemento della socialità ancora insociale. Soltanto non si deve identificare quest'immagine – nemmeno nella tendenza – con quella comunità che dovrebbe un giorno unire dei membri che umanamente producano gli uni per gli altri. Ogni Stato – anche quello democratico popolare – rimane un « ente sociale illusorio », che soltanto può diventare « superfluo » ed « estinguersi », quando si sia costituita una vera entità sociale nel senso illustrato da Marx. Ma anche la concezione liberale, che abbiamo incontrato nella classica formulazione kantiana, mantiene, durante questo lungo periodo di transizione, il suo significato, – sia pure relativo. Essa appare necessaria e giustificata, poiché assicura il margine di libertà degli individui egoistici ed asociali. In forma ottimale questa funzione si esplica allorché un ordinamento giuridico costrittivo limiti non solo lo spazio di libertà degli individui fra di loro, ma anche la loro libertà di fronte al preponderante potere dell'esecutivo dello Stato. Indubbiamente va confutata l'ideologia liberale che crede di aver già raggiunto il massimo di libertà umana possibile garantendo tali spazi di libertà. Il carattere astratto e limitato di questo concetto di libertà è stato chiaramente messo in risalto da Hegel e Marx. Fino a quando però quella società umana che Marx descrive non sia realizzata e fintantoché almeno un gran numero di individui anche negli Stati « socialisti » è spinto da motivi egoistici ad eseguire il loro lavoro, quelle garanzie liberali non possono in nessun modo essere tolte. Hanno bisogno di essere completate da misure che mettano in movimento i campi giuridicamente garantiti (educazione, cura ospedaliera, ricreazione, sicurezza generale dell'esistenza, ecc.), ma non sono superflue fintantoché l'invidia generata dalla concorrenza e la disuguaglianza effettiva continuano a sussistere come caratteri essenziali dei membri della società. Un abuso di questa libertà potrà essere impedito, proprio con un'interpretazione adeguata della formula kantiana. La libertà di schiavizzare economicamente il prossimo non rientra in quelle attività, « che possano coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale ».

Fino a quando dunque la libertà non sia concretamente realizzata, le due forme astratte e complementari della libertà mantengono il loro limitato e storicamente relativo diritto di esistere.

IL RAPPORTO MARXISMO-HEGEL

Introduzione

Per gli ideologi dei partiti marxisti il rapporto fra Hegel e Marx non è affatto un problema teorico. Mutevole come le concezioni sulla natura della teoria marxiana, anche il rapporto di queste con il precursore filosoficamente più importante è necessariamente soggetto ad interpretazioni differenti, che almeno indirettamente vengono ad assumere un significato politico. Dimmi come concepisci il rapporto Hegel-Marx e ti dirò che tipo di marxismo hai scelto – così si potrebbe parafrasare il detto famoso di Fichte. Ciò vale in primo luogo per lo stalinismo e per la sua notoria ostilità verso Hegel, ma già anche per i teorici della seconda Internazionale e per il loro critico più aspro, Lenin. La storia del mutamento delle concezioni sul rapporto Marx-Hegel mostra sotto un aspetto specifico la storia dell'evoluzione del marxismo stesso.

Per un altro verso il problema ha anche un lato puramente storico-filosofico. Una gran parte degli scritti giovanili di Marx sono stati pubblicati solo molto tardi in edizione postuma, e soltanto in *questi* si poteva chiaramente vedere in quale stretta dipendenza reciproca stavano la problematica e l'impostazione della ricerca di Marx e Hegel [1]. A que-

[1] *L'Ideologia tedesca* uscì per la prima volta in edizione completa nel 1932 nella *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), vol. V; i *Manoscritti economico-filosofici* (1844)

sto mutamento di giudizio storico ha però contribuito quasi in ugual misura lo studio degli scritti giovanili di Hegel, i quali, cominciando dall'edizione del Nohl (1905) degli scritti teologici giovanili fino all'edizione straordinariamente rivelatrice dei lavori del periodo di Jena curata da Hoffmeister (1931), mettevano in risalto un'aspetto di Hegel rimasto fino allora trascurato e sconosciuto. Solo così si venne a conoscere la forte aderenza alla realtà e la volontà pratica del pensatore. Se negli scritti teologici giovanili il problema era quello relativo al « divenir positiva » della religione cristiana e alla opposta possibilità di una « religione popolare » vivente, come quella che costituiva la base della polis greca, gli scritti del periodo di Jena mostrano chiaramente il profondo interessamento di Hegel per la moderna economia nazionale (James Stewart e Adam Smith) e per le questioni sociali e politiche. Alla luce di questi lavori giovanili si è potuto interpretare in modo affatto diverso e più adeguato anche gli scritti della maturità. Nessuno tra i marxisti ortodossi, a dire il vero, ha sfruttato questa possibilità, con la sola eccezione di György Lukács, che però solo molto relativamente è stato riconosciuto come « ortodosso ».

Quando il giovane Hegel fu definitivamente « scoperto », nell'Unione Sovietica si instaurò il monolitismo stalinista e Stalin poté formulare la sua addirittura grottesca « classificazione » di Hegel, definendolo « l'espressione della reazione aristocratica contro la Rivoluzione francese e borghese del 1789-94 e contro il materialismo francese ». Sebbene oggi questa formula non trovi quasi più credito in campo comunista, continua però a sussistere una latente diffidenza « verso Hegel » o più esattamente verso gli intellettuali che si richiamano al giovane Marx hegelianeggiante. Ora tale sfiducia, a mio giudizio, si spiega col motivo che una interpretazione genuinamente dialettica del marxismo, che veda e intenda rettamente la sua scaturigine hegeliana (p. es. in György Lukács del 1923, in Karl Korsch e in Herbert Marcuse), vale a dire che sappia *concepire* la totalità storica nel suo senso evolutivo e *comprendere* tanto l'(auto)coscienza di classe proletaria quanto la rivoluzione proletaria che da questa coscienza procede (mediante un rovesciamento dialettico), non si presta però ad essere usata per una concezione *meccanicistico-strumentale* della teoria e del rapporto fra teoria e prassi. Tale interpretazione concepisce il marxismo come una teoria della storia che si rovescia (necessariamen-

nello stesso anno nel vol. III. Altri scritti giovanili come la *Sacra famiglia* e i due importanti saggi apparsi nei « Deutsch-französischen Jahrbüchern », *La questione ebraica* e *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, erano già noti per la prima edizione ed anche per l'edizione dell'opera postuma curata da Franz Mehring, vol. IV, 1902, e la prima parte dell'*Ideologia tedesca* era conosciuta già dal 1925 nel *Marx-Engels-Archiv*.

te) in azione e che deriva dalla volontà di azione (e che in quanto tale invero è « onnicomprensiva »), non come una chiave scientifica universale buona per tutti i problemi speculativi e politici, che analogamente alla moderna scienza naturale costituisca la base per una prassi infallibilmente certa e sia uno « strumento » sicuro in mano ad una minoranza competente di « specialisti ».

La dottrina « marxista ortodossa », che devia da questa genuina concezione dialettica, deve i suoi tratti specifici non solo all'epoca in cui si è formata (1880-1900), ma anche a tutta una serie di fattori extrateorici, che in parte valgono in egual misura per la seconda Internazionale (contro cui poi inveirà così violentemente Lenin) come pure per il marxismo russo:

1. La teoria veniva posta in misura sempre crescente non più al servizio della preparazione dell'azione rivoluzionaria collettiva, ma veniva utilizzata per *integrare* le concezioni filosofiche generali dei proletari e degli altri aderenti al movimento operaio [2]. All'azione comune si sostituì la fede comune, e nella misura in cui l'azione perdeva in veracità cresceva l'« ambito » della fede e si estendeva a campi remoti dalla politica (*Weltanschauung*).

2. La direzione del partito si vide posta di fronte al compito *pratico* di « guidare » le masse proletarie (e dopo l'ottobre del 1917 anche la rimanente popolazione). Da questo punto di vista risultò – già in Lenin – una concezione adialettica del rapporto fra partito e proletariato (guida teorica e ubbidienza attivistica), per la quale ogni attività procede unilateralmente dal partito e viene trasmessa alle masse mediante speciali « cinghie di trasmissione » e « leve » – una concezione cui la nota formula relativa all'importanza dell'« iniziativa creatrice delle masse » non poteva recare alcun mutamento sostanziale. In base ad una teoria genuinamente dialettica il partito sarebbe tanto un « prodotto » della classe quanto questa stessa una generazione del partito. L'attività non andrebbe unilateralmente dall'« alto » verso il basso, ma ambedue le parti rappresenterebbero una « unità », in cui la *classe* sarebbe la potenza creatrice determinante (corrispondentemente alla teoria « materialistica ») e non il partito (cioè il suo apparato dirigente). Lenin dunque si allontana qui doppiamente da Marx: in primo luogo, poiché riguarda *antidialetticamente* il rapporto tra partito e classe (le immagini « meccaniche » – come già vide Rosa Luxemburg – lo rendono ben evidente), in secondo luogo perché interpreta tale rap-

[2] Cfr. qui ERICH MATTHIAS, *Kautsky und der Kautskyanismus* (...), in « Marxismusstudien », seconda serie, Tübingen 1957, pp. 151-97, come pure il mio contributo *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, [vedilo ora qui, p. 148].

porto *idealisticamente* ed eleva il partito (la teoria) a momento supremo ed universale (in questa prospettiva lo segue in modo affatto conseguente György Lukács nel 1923).

3. La concezione astratta e generale del materialismo dialettico condusse ad una teoria adialettica della conoscenza (teoria del rispecchiamento), che necessariamente doveva finire col trovarsi in opposizione con la teoria dell'identità di soggetto-oggetto, che si sviluppa ed è raggiunta nella « prassi rivoluzionaria » della rivoluzione proletaria.

4. La lotta *diretta* contro la religione indusse già Lenin ad accentuare unilateralmente il « materialismo », per cui in conclusione il materialismo volgare del XVII e XVIII secolo fu posto al di sopra della filosofia classica tedesca (idealistica), sebbene ciò non possa accordarsi né con le parole né con lo spirito delle teorie di Marx (cfr. già Plechanov, che traccia una linea di sviluppo da Helvetius e Holbach fino a Marx). Mentre Marx intendeva superare la religione con la rimozione dei motivi sociali, che sono supposti produrla, Lenin esige (almeno in concomitanza) una critica *diretta* della religione in nome del materialismo e delle conoscenze scientifiche.

5. L'Unione Sovietica si avvicinava *nella prassi* ad un hegelismo inteso in senso estremamente reazionario, nella misura in cui la teoria veniva eretta a sistema totale onnicomprensivo, che differiva da quello di Hegel solo per la diversa *connotazione* (« materialismo ») e non più per l'opposta *funzione*. Contemporaneamente lo Stato sovietico si poneva su un piano di tale assolutezza, come aveva fatto Hegel con il moderno Stato borghese-costituzionale della sua epoca, pensato bensì come « razionale ». La libertà dei cittadini dell'Unione Sovietica consiste – come in un sistema hegeliano di destra – soltanto nel fatto che essi hanno il diritto di convincersi – con l'ausilio delle dottrine del marxismo-leninismo – dell'assoluta razionalità dell'ordine costituito. Si può supporre che in questa semiconscia assimilazione al modello deformato di uno Stato hegeliano-reazionario risieda un forte motivo per rompere ogni ponte fra Marx ed Hegel nel campo della teoria – la quale secondo Marx ha appunto il compito in quanto ideologia di costituire un correttivo della cattiva realtà – e combattere come deviazione ogni influsso hegelianeggiante sul marxismo [3]. La dottrina materialistica avrebbe così una specie di funzione « magica »: mediante la continua ripetizione delle formule del materialismo dialettico dovrebbe impedire che l'« idealismo di fatto », su cui si basa la effettiva funzione direttiva del partito, divenga cosciente. Le materiali « viscere

[3] Cfr. Henri Lefèbvre, *Le marxisme et la pensée française*, in « Temps Modernes », 13ª annata (luglio-agosto 1957), pp. 104-37, particolarmente le pagine successive al passo citato, p. 126.

della società », le « masse lavoratrici », devono essere distolte dalla critica e dalla sedizione con l'assicurazione continuamente ripetuta dai loro dirigenti che non è il partito, ma loro stessi, non solo la teoria idealistica, ma è questa unita alla prassi materialistica dei lavoratori, che determina la linea generale.

Il vero nemico dell'ortodossia leninista non è Hegel, ma il giovane Marx, il quale ha criticato nel modo più radicale il sistema hegeliano (parallelamente a Kierkegaard, anche se da un ben diverso punto di vista). Non Hegel, il teorico divenuto conservatore, ma Marx umanista rivoluzionario è una minaccia per quel sistema divenuto sempre più « hegeliano ». La critica che Marx indirizzava contro la liberazione dell'uomo nel sistema hegeliano, ivi destinata a rimanere necessariamente illusoria, a maggior ragione può essere rivolta contro l'Unione Sovietica. Anche il cittadino sovietico è libero solo « in spirito », quando egli – edotto alla scuola marxista-leninista – si eleva « al livello di coscienza dei suoi dirigenti » e si identifica col loro volere [4]. L'uomo concreto coi suoi bisogni e desideri è tanto poco libero nell'Unione Sovietica quanto solo in uno Stato reazionario (la « liberazione della classe » non ha – come giustamente rilevarono studiosi polacchi al congresso della Libertà a Berlino Est nel 1956 – niente a che fare con la concreta libertà degli appartenenti alla classe e non discende necessariamente da essa). Non è dunque un caso se, p. es., Otto Grotewohl in un discorso sulla libertà nel proprio Stato faceva uso di formulazioni che rammentano singolarmente Hegel [5].

Ne risulta in definitiva la paradossale situazione che gli ideologi sovietici condannavano più accanitamente Hegel proprio nel momento in cui il loro Stato ed il loro sistema di pensiero più si erano avvicinati a quelli hegeliani.

[4] Cfr. a questo proposito il mio scritto *Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus*, ora nella serie di scritti della « Bundeszentrale f. Heimatdienst », n. 40 (1959).

[5] Cfr. il resoconto di O. Grotewohl, *Die Rolle der Arbeiter- und Bauermacht in der DDR* alla III Conferenza del partito della SED il 28/3/1957: « Lo sforzo dei cittadini dello Stato socialista è quello di elevare la loro attività al livello della suprema responsabilità politica, sociale e statuale, di agire nel modo richiesto dal bene del popolo, dalla libertà ed indipendenza della nazione, dal progresso scientifico. Questo è il concetto della *libertà civile-statuale*, il quale si fonda su un'*alta coscienza politico-sociale*... Questa libertà civile-statuale si può solo realizzare mediante un elevato grado di disciplina ed autodisciplina. Libertà non è sfrenatezza, come la presenta l'ideologia borghese. Essa *non* ha le proprie origini *nei sentimenti e negli istinti*, ma nell'essere consapevoli e coscienti di ciò, che è necessario per promuovere il progresso sociale ». (« Buchausgabe », Berlino est 1956, p. 27).

Questi enunciati non hanno più niente in comune con Marx. Anzi uno dei pensieri centrali di Marx era che gli uomini saranno trasformati dalla rivoluzione socialista in modo tale da essere spontaneamente solidali e sociali nei rapporti reciproci.

1. Le componenti fondamentali del rapporto fra Marx e Hegel [6]

In due campi di importanza centrale per la sua teoria generale, Karl Marx è stato innanzitutto un discepolo – ma ad un tempo anche un prosecutore critico – di Hegel: nel campo della filosofia della storia e nel campo dell'antropologia. Alla dottrina sull'uomo è però strettamente connessa quella sulla comunità ideale, corrispondente all'« essenza dell'uomo ». Il cosiddetto « metodo dialettico », la cui caratteristica specifica è appunto quella di *non* poter essere isolato dal proprio « oggetto », egli non l'ha « assunto » come uno strumento astratto, ma lo ha studiato nella sua applicazione ai suddetti campi, lo ha sperimentato nella sua conseguente attuazione e infine lo ha applicato all'analisi della struttura economica della società. Ora per chiarire questo rapporto devo presentare questi due campi con la maggior concisione possibile.

Marx concorda con Hegel in una serie di essenziali convinzioni di fondo di natura storico-filosofica.

Ambedue scorgono nel processo storico una *ragione oggettiva.* Hegel formula questo ancora come un presupposto della sua filosofia della storia. In Marx questo presupposto viene già accolto come ovvio.

> L'unico pensiero che essa [la filosofia (I.F.)] porta con sé è il semplice pensiero della ragione: che la ragione governi il mondo e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente [7].

Questa ragione obiettiva del processo storico non realizza però in modo *continuativo* e *graduale* lo stato adeguato all'umanità, che dovrà instaurarsi alla fine di questo processo, ma in *guisa dialettica,* cioè avvalendosi di *momenti negativi,* di momenti, che in sé, isolatamente considerati, contengono infelicità, miseria, privazione, dunque contengono dell'« irrazionale », ma che *in quanto momenti del processo complessivo* adempiono nondimeno ad una funzione « razionale », necessaria e carica di senso. Così Hegel giustifica l'esistenza delle *guerre* col fatto che esse innalzano la comunità statuale ad un grado superiore di unità

[6] Cfr. qui l'esauriente quadro d'insieme di KARL LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche,* trad. di Giorgio Colli, Einaudi, Torino 1964²; il lavoro di LUDWIG LANDGREBE, *Hegel und Marx.* in « Marxismusstudien », Tübingen 1954, pp. 39-53, come pure nello stesso volume *Das Problem der Dialektik,* pp. 1-64, e l'introduzione di DIEGFRIED LANDSHUT, in *Karl Marx. Die Frühschriften,* Stuttgart 1953 (Kröner-Band 209). I libri più avanti citati di György Lukács e Karl Korsch come pure i saggi di Herbert Marcuse (p. es. la sua esauriente recensione dei *Pariser Manuskripte* di Marx in « Die Gesellschaft », 9° a., Berlino 1932, pp. 136-74) e il suo libro [*Ragione e rivoluzione,* Il Mulino, 2ª ed., Bologna 1968] sono stati i primi ad inaugurare l'autentica interpretazione attuale (prevalente all'Ovest) del marxismo, prendendo come punto di partenza e di prospettiva gli scritti giovanili di Marx.

[7] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., vol. I, p. 7.

e aiutano a superare le tendenze all'isolamento e all'egoismo degli individui. E corrispondentemente Karl Marx giustifica l'epoca del *capitalismo*, poiché essa – nonostante tutta la miseria e l'impoverimento del proletariato – porta, con la sua illimitata tendenza al profitto, ad un potente aumento delle forze produttive, che un giorno formeranno il presupposto per il superamento della società capitalistica. Il momento negativo viene giustificato per il fatto che esso spinge al di là della attuale condizione di incompiutezza e si « nega » quindi esso stesso.

Ma mentre per Hegel lo « spirito del mondo » (Dio) è il soggetto del processo storico, che si muove nel corso di sviluppo dell'umanità fino alla « adeguata autocoscienza », cosicché il senso totale della storia è in ultima analisi teologico, in Marx prende il posto dello spirito del mondo la *società umana* (che solo a poco a poco perviene all'unità). Il senso della storia è dunque per Marx puramente umano. Con ciò, certo, viene anche a cadere la garanzia del senso, che Hegel aveva cercato di dare al suo sistema mediante un inquadramento speculativo-teologico.

Analogamente a come l'hegeliano spirito del mondo « si serve » dei singoli *spiriti dei popoli* per procedere grado a grado sul cammino dell'evoluzione, l'umanità (sebbene nel senso di Marx una tale espressione dovrebbe essere usata solo metaforicamente) si serve delle grandi *classi*, che in certo modo divengono le portatrici del progresso storico ad un determinato grado dello sviluppo sociale. Infine, come in Hegel la storia universale trova la sua perfezione nello *spirito del popolo cristiano-germanico* (e nella sua completa presa di coscienza nella filosofia hegeliana), così in Marx la trova nell'azione rivoluzionaria (nella « umwälzende Praxis ») del *proletariato*.

Ma qui risalta subito anche la differenza decisiva. Mentre infatti Hegel era del parere che la filosofia fa capolino soltanto quando « una figura della vita è invecchiata » (Prefazione alla *Filosofia del diritto*), e perciò il *comprendere* la storia e la sua interpretazione possono venire solo post festum, cioè che una vera e definitiva filosofia della storia diventa possibile solo se la storia è « chiusa », e non apporta più nulla di essenzialmente nuovo, Marx, invece, credeva che il passo decisivo verso il compimento dello sviluppo dell'umanità potesse effettuarsi con piena conscienza ed essere in precedenza compreso e razionalmente progettato [8]. Alla comprensione puramente passiva, succes-

[8] Non è possibile prendere qui dettagliatamente in considerazione i « precursori », cui Marx poté richiamarsi a proposito di questo rivolgimento della filosofia hegeliana della storia. Avanti a tutti sarebbe da citare l'hegeliano polacco August von Cieszkowski con i suoi *Prolegomena zur Historiosophie* del 1838. Cieszkowski parla già del fatto che

siva, della ragione nella storia egli oppose la presa di coscienza rovesciantesi in azione della classe rivoluzionaria che è il proletariato. Così la filosofia della storia di Marx rappresenta un doppio *superamento* di quella hegeliana:

Non soltanto il passato, anche il futuro è interpretabile e comprensibile alla ragione umana, non soltanto il comprendere passivo, anche l'azione può essere attuata con piena autocoscienza della sua portata e del suo significato.

Secondo Hegel la « sostanza » della storia, che è insieme il suo soggetto, perviene con Hegel all'adeguata autocoscienza al *termine* del cammino che conduce oltre gli spiriti dei popoli: l'idea suprema della filosofia di Hegel è ciò che lo spirito del mondo – dopo aver compiuto la sua opera – raggiunge in lui (in Hegel).

Secondo Marx la « sostanza » della storia, vale a dire l'umanità che incessantemente va formando se stessa, perviene all'autocoscienza alla fine della sua *pre*istoria (che corrisponde a ciò che *noi* intendiamo per storia) e – sulla base di questa autocoscienza – giunge all'azione rivoluzionaria (alla « umwälzende Praxis » divenuta autocosciente). L'umanità diventa padrona di se stessa, dunque, in quest'azione rivoluzionaria della « classe dell'umanità » (come si potrebbe dire riecheg-

ora – dopo la comparsa della conclusiva filosofia hegeliana – l'umanità non è più necessitata a sopportare e patire ciecamente la sua storia, ma « sarebbe giunta a maturità », « per cui le sue proprie determinazioni si identificano totalmente col piano divino della Provvidenza, e... perciò gli individui storico-mondiali... *non* saranno *più strumenti ciechi*, nelle mani del caso o della necessità che si voglia, *ma consapevoli fattori* della propria libertà » (*op. cit.*, p. 20). Con sempre nuove formulazioni Cieszkowski in questo piccolo scritto annuncia il « trapasso della filosofia nella prassi » e dice: « L'idealismo assoluto [di Hegel (I.F.)] ha raggiunto il massimo che la filosofia possa dare, e se in esso qualcosa non va, è la *stessa filosofia* e la limitatezza della sfera filosofica » (*op. cit.*, p. 124). Ma la filosofia futura sarà il « trascendimento della filosofia oltre se medesima » (p. 127). « Dunque noi annunciamo alla filosofia come tale una nuova epoca, in cui essa, anche se abbandonerà l'elemento suo proprio e il posto in cui si trova, nondimeno diventa un progresso dello Spirito... Così la filosofia in futuro dovrà esser lasciata cadere, ed essere *essenzialmente applicata*; così come la poesia dell'arte trascende nella prosa del pensiero, la filosofia deve *discendere* dall'altezza della teoria *nei campi della prassi*. La filosofia pratica, o detto più propriamente, la *filosofia della prassi* – l'influenza più concreta sulla vita ed i rapporti sociali, lo svolgersi della verità nell'attività concreta –: ecco la futura sorte della filosofia in genere » (*op. cit.*, pp. 128 sgg.). Connesso a Cieszkowski è, avanti a tutti, Moses Hess, il quale prolunga la filosofia hegeliana della storia nel futuro e la vede rovesciata in prassi. Scrive nella *Europäische Triarchie*: « Se la filosofia ha preclusa la via del ritorno al dogmatismo, non può altro, per ottenere un risultato positivo, che proseguire *al di là di se stessa nell'azione*. La filosofia dell'azione si differenzia dalla passata filosofia della storia per il fatto che essa pone nell'ambito della speculazione non più meramente il passato ed il presente, ma, insieme a questi due fattori e traendolo da questi, il futuro... » (p. 24). In Moses Hess affiora il pensiero di una sintesi fra lo spirito pratico francese e quello teorico tedesco. Anche se già in Cieszkowski emergono pensieri socialisti (egli nomina esplicitamente Fourier, p. 146), solo Hess tuttavia ha effettuato la stretta unione della filosofia dell'azione (e della prassi) con il socialismo. Certo Marx vi apporta il pensiero svolto sistematicamente del soggetto *collettivo* dell'azione storica.

giando l'espressione di Fichte « popolo dell'umanità »). Finora essa era condizionata da un processo storico oggettivo che si muoveva al di sopra di essa: ora diventa padrona di questi presupposti che la condizionano. Essa diventa pienamente sovrana. Da ora in poi, dunque, essa può « fare davvero la storia » e liberamente foggiarla, mentre l'hegeliano spirito del mondo – secondo Marx – in fondo ha fatto la storia soltanto « in apparenza », poiché esso in quanto spirito autocosciente compariva soltanto post festum ed era soltanto proiettato indietro nel passato dal filosofo speculativo.

Il passo decisivo al di là di Hegel consiste dunque nel superamento della coscienza postuma del senso della storia passata mediante la decisione autocosciente di forgiare la storia futura, quale sarà dischiusa dalla rivoluzione proletaria. Per questo rispetto, *filosoficamente* Marx non si è allontanato da Hegel, ma solo ha impresso al suo pensiero una svolta pratico-rivoluzionaria.

Storicamente considerata, la filosofia di Hegel si può riguardare come una giustificazione ideale della Rivoluzione francese e di Napoleone – come per primo Heinrich Heine e dopo di lui Marx hanno visto [9]. Al contrario, la teoria della storia di Marx non è una giustificazione di una rivoluzione passata, ma la preparazione di quella futura. La medesima struttura dialettica del pensiero nell'un caso è applicata in guisa apologetica, nell'altro in guisa rivoluzionaria, il che è reso possibile dall'essenziale ambiguità del pensiero dialettico. Una siffatta « collocazione » di Hegel nel contesto della realtà storica non deve però far dimenticare che il suo pensiero – di fronte alla miseria e all'arretratezza tedesca – era straordinariamente « progressista » e che p. es. la sua filosofia del diritto contempla numerosi istituti giuridici come se

[9] HEINRICH HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, libro III, *Von Kant bis Hegel*. Cfr. qui anche il saggio di WOLFGANG HARICH, *Heinrich Heine und das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie*, in « Sinn und Form », 8ª annata, pp. 27-59. Una trattazione panoramica ed esauriente del tema del rapporto fra Hegel e la Rivoluzione francese (con una ricca bibliografia) si trova nella relazione, ampliata a monografia, di JOACHIM RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Band 63, Colonia e Opladen 1957 (ora anche Francoforte 1965). Alexander Kojève ha posto il significato di Napoleone per Hegel al centro della sua interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*. Cfr. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel, leçon sur la phénoménologie de l'ésprit*, Parigi 1947. Moses Hess, inoltre, ha respinto l'analogia posta da Heine ed ha spiegato che, quanto ad essa, « solo Kant e Robespierre » sarebbero « fenomeni analoghi. La filosofia tedesca, invece, lo sviluppo positivo della libertà dello spirito, questo processo, che cominciò con Fichte e terminò in Hegel, ha così poco in comune con i successivi esperimenti della politica francese, in linea di principio, che... ci voleva la fantasia di un poeta per trovar qui delle analogie. Ma è tanto più analoga, anzi essenzialmente identica la filosofia tedesca... alla filosofia sociale francese, che... con St. Simon e Fourier si libera dalla scuola e comincia a penetrare nel popolo come comunismo scientifico » (*Socialismus u. Comunismus*, in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, a cura di G. HERWEGH, 1843, p. 78).

fossero esistenti, mentre invece ancora mancavano alla Prussia di allora [10].

Inoltre se Hegel dapprima ha esaltato lo Stato rivoluzionario di Napoleone, si è rivolto poi alla riforma di Stein-Hardenberg in Prussia, in quanto « effettualità del razionale » del suo tempo; per spiegare questo duplice atteggiamento non c'è bisogno di ricondurlo ad un accomodamento dovuto a considerazioni di utilità, anzi esso riceve anche una certa giustificazione dalla reazione borbonica in Francia. Quando si trattava di additare la *realtà effettuale* del razionale, Hegel non poteva più prendere ad oggetto dimostrativo di questo fatto uno Stato ormai passato e dunque non-effettivo (quello napoleonico), ma doveva rivolgersi allo Stato *esistente* più progredito del suo tempo e questo era, almeno nell'Europa continentale, senza dubbio la Prussia dopo le riforme. Sebbene Hegel fosse ancora vivo al tempo della rivoluzione di luglio, solo i suoi discepoli, invero, hanno reagito a questo evento, come pure alla crescente reazione in Prussia, con un rinnovato orientamento verso la Francia.

In questo contesto non è necessario approfondire ulteriormente il motivo per cui Marx al posto di *popoli* di portata storica universale ha sostituito una serie di *classi* – anch'esse, per così dire, di portata storica universale. L'intuizione del significato che rivestono le classi per l'intendimento del processo storico era stata in lui preparata tanto dalla contemporanea storiografia francese, alla quale Marx si richiama esplicitamente (cfr. p. es. la sua lettera a Weydermeyer del 5/3/1852) quanto anche dalla economia politica classica inglese. Ciò che Marx aggiunge è la combinazione di ambedue le teorie: la teoria della formazione delle classi politicamente rilevanti dallo sviluppo storico della forma di produzione della società, la loro derivazione dalla struttura

[10] È quanto, fra gli altri dimostra dettagliatamente Eric Weil nel suo breve scritto *Hegel et l'État*, Parigi 1950. Vi ha richiamato l'attenzione anche Wolfgang Harich nel suo contributo (poi sconfessato) alla discussione sul rapporto Hegel-Marx (« Deutsche Zeitschrift f. Philosophie », anno 4°, fascicolo 5°, p. 584). D. F. Strauss è stato – a quanto vedo – il primo che abbia esplicitamente preso le difese di Hegel contro il rimprovero di glorificazione dello Stato prussiano. Scrive egli nella sua critica del novello apostata Wolfgang Menzel: « Qui a sua volta chi abbia letto la filosofia del diritto di Hegel sa che parti essenziali di essa sono costruite in modo totalmente diverso da come sono nello Stato prussiano. Vi si pone l'esigenza di avere corti d'assise, quali la Prussia ne tollera l'esistenza in una sola provincia; le corporazioni vi sono erette a pilastri fondamentali della vita dello Stato ed esse in Prussia sono soppresse; vi si dichiara come vero sistema parlamentare quello bicamerale, che la Prussia non ha: vi si richiede la pubblicità delle negoziazioni fra gli stati (*Stände*), che non ha luogo in Prussia: vi si pongono limiti ben più ristretti di quelli reali in Prussia all'esercizio della forza da parte del principe. Se il signor Menzel soltanto avesse letto la critica di Hegel all'assemblea del Württemberg del 1815 e 1816, dovrebbe vergognarsi di aver bollato come servile un uomo, alla cui scuola dovrebbero andare i nostri liberali per imparare che cosa sia il liberalismo » (*Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu...*, Tübingen 1841, 2° fascicolo, p. 205).

economica, la quale a sua volta è dialetticamente legata allo stadio di sviluppo della tecnica.

Dato che qui ci preme solo di schizzare in poche linee il rapporto Hegel-Marx, non c'è bisogno che delucidiamo più da vicino questi nessi. Veramente essi ricevono un certo significato dal fatto che anche Hegel aveva già studiato ed elaborato filosoficamente nella sua filosofia del diritto l'economia classica inglese (soprattutto Smith e Stewart). Di qui la tesi, avanzata da György Lukács [11], che il pensiero dialettico di Hegel dovrebbe la sua origine all'interessamento del filosofo per i due grandi processi *concretamente e realmente dialettici* della sua epoca: la Rivoluzione francese e il sistema economico capitalistico della moderna Inghilterra (quale lo riflettono le teorie di Smith e Stewart). Così che in seguito Karl Marx, quando appunto applicò questo metodo dialettico di pensiero proprio di Hegel all'analisi dell'economia, avrebbe adoperato un metodo che originariamente era stato acquisito partendo dalla considerazione e dallo svisceramento del medesimo campo di realtà; connessione questa che chiarisce al contempo la fecondità e l'applicabilità del metodo.

Quasi altrettanto significativo che il riallacciamento alla filosofia della storia di Hegel è, però, anche il perfezionamento che Marx ha apportato all'antropologia hegeliana. Qui di solito si fa cenno solo all'influsso di Feuerbach, che fu indubbiamente importante per Marx per quanto concerne l'abbandono dello spiritualismo di Hegel, ma si dimentica di indagare fino a che punto la rappresentazione marxiana dell'uomo si trovi già in Hegel stesso anticipata nelle sue strutture principali. Ancora una volta, si tratta non di una semplice « accettazione » da parte di Marx, ma di una trasformazione e di uno sviluppo peculiari, dei quali tuttavia si può comprendere tutta la portata solo sullo sfondo della dottrina hegeliana dell'uomo.

Sia Hegel che Marx intendono l'uomo come un ente, che *deve far divenire se stesso* solo ciò che esso è. Questo processo di umanizzazione dell'uomo ad opera dell'uomo è però in Hegel, di nuovo, inserito in una cornice speculativo-teologica e si configura poi come elevazione allo spirito assoluto dell'ente umano, esistente dapprima in modo puramente animale. Una elevazione che – poiché in ultima analisi ogni realtà deriva dallo spirito e perciò è essa stessa spirito « nel suo essere-altro » – può essere chiamata un ritorno dello spirito a se stesso. Dunque ciò che appare come opera dell'uomo (una progressiva spiri-

[11] Cfr. György Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1960, ed anche il seguace di Lukács, Fritz Behrens, *Hegels ökonomische Auffassungen und Anschauungen*, in « Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig », annata 1952-53, pp. 411-20.

tualizzazione e il riconoscimento, effettuato dalla teologia e dal sapere assoluto, della spiritualità di ogni esistente) è in realtà opera dello spirito assoluto, che nell'uomo ritorna in sé.

Se però si stralcia questa cornice speculativa, allora appare « il *lavoro* come l'essenza, l'essenza che si avvera dell'uomo »[12]. Solo nel lavoro ed in virtù del lavoro l'uomo secondo Hegel *avvera* la sua superiorità di fronte alla natura, cioè la propria umanità (= spiritualità).

L'essenza del lavoro consiste nel fatto che un uomo toglie ad un ente di natura, che meramente esiste e che egli si trova davanti, la sua forma naturale e al posto di questa gli imprime una forma che corrisponde al volere umano, cioè al progetto concepito nella sua testa. Fin dal principio Hegel ha legato questo processo di umanizzazione ad una determinata situazione sociale. Solo il *servo*, l'uomo che dipende dal signore e lo teme, gli appare disposto e capace di reprimere talmente la sua brama naturale, immediatamente diretta al consumo dei prodotti naturali, da rinunciare all'immediato soddisfacimento e limitarsi ad elaborare l'oggetto[13]. Lavorazione dunque, che in un primo momento non realizza immediatamente l'idea *sua propria* (del lavorante), ma quella del signore. Il lavoro – così Hegel lo definisce – è « brama differita », indugio nel soddisfacimento. Ma per Hegel il servo che lavora non resta fermo a questo stadio di sviluppo. Anzi la vista di ciò che egli stesso ha prodotto lo porta poco a poco alla coscienza della sua superiorità di fronte alla natura, e dunque risveglia in lui l'*autocoscienza della propria umanità e libertà*, che fino allora sembravano essere rappresentate solo ed unicamente dal signore sovrano. Prima o poi perciò, egli avvertirà la sua schiavitù come incompatibile con la sua umanità e cercherà di eliminarla per rendersi libero anche esternamente, nei rapporti sociali. Intanto il signore, divenuto dipendente dall'opera di servizio del servo ed incapace da solo di dominare la natura, alla lunga non può più contrastare gli sforzi di emancipazione del servo lavoratore. Questo è – in termini alquanto semplificati – il contenuto del famoso capitolo « Signoria e servitù » della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Secondo Marx il lavoro umano non scaturisce in via di principio dalla situazione sociale del servo. Per Marx il lavoro si configura come

[12] K. MARX, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 264.

[13] Padre Gaston Fessard S.J. ha scorto l'errore fondamentale della concezione marxista nella mancata considerazione dell'aspetto *politico* di questo modello originario di dialettica sociale ed ha posto l'uno di fronte all'altro come estremi e complementari l'isolazione fascista del momento politico (del dominio) e l'isolazione marxista del momento economico (del lavoro). Qui si mostrerebbe come l'un estremo (p. es. nell'Unione Sovietica sotto Stalin) possa convertirsi nell'altro. Solo in Hegel, al contrario, si ritroverebbe la considerazione integrale della concreta realtà. Cfr. G. FESSARD, *France prends garde de perdre ta liberté*, Parigi 1946², e *Par delà le fascisme et le communisme*, Parigi 1946.

originaria « libera attività creatrice » degli individui. Devo qui lasciare aperta la questione fino a che punto Hegel per questo riguardo abbia visto più a fondo di Marx e fino a che punto la sua concezione circa il sorgere del lavoro producente civiltà sul terreno dell'oppressione (servitù) trovi conferma nelle vedute della filosofia freudiana della civiltà [14]. Di essenziale c'è da notare che Hegel è del parere che non è *sempre* necessario che il lavoro venga compiuto nella condizione di dipendenza che originariamente gli è propria. Certo per Hegel il presupposto della liberazione dell'uomo è la sua spiritualizzazione, la sottomissione autonoma e volontaria della natura animalesca che è in lui (sottomissione che è mediata dall'*abitudine* al lavoro, cioè viene attuata con la ripetuta repressione dell'immediatezza del bisogno). Ecco qui il pensiero fondamentale di Hegel della liberazione dell'uomo in virtù della sua spiritualizzazione: una liberazione, che Marx giudica meramente illusoria [15].

Ma mettiamo ancora una volta in evidenza la *comunanza* di queste due impostazioni antropologiche: per Hegel come per Marx l'uomo è un ente che realizza *se stesso* e diviene uomo. Questa autorealizzazione, che in Hegel è insieme una « spiritualizzazione », in ambedue i pensatori si trova ad essere mediata dal *lavoro*. Solo mediante il lavoro l'uomo perviene alla consapevolezza e all'autocoscienza della propria umanità. Solo dopo essersi *oggettivato* in un prodotto del lavoro, contemplando questo prodotto, riesce a giungere alla conoscenza del proprio carattere umano (della propria specifica superiorità sulla natura e della sua libertà, come direbbe Marx) o anche della sua spiritualità (nel senso di Hegel). L'uomo è l'ente oggettuale (Marx), vale a dire l'ente che deve prima oggettivarsi, per giungere interamente a se stesso, per diventare integralmente se stesso.

Dopo aver messo in rilievo questa decisiva comunanza, dobbiamo affisare lo sguardo anche sulla essenziale svolta critica, che Marx effettua rispetto a Hegel. Vi ho già accennato: Marx non riconosce l'identificazione hegeliana dell'uomo con lo « spirito soggettivo ». L'uomo

[14] È sintomatico per la situazione del marxismo che l'unica concreta indagine di questo problema l'abbia effettuata uno studioso tedesco vivente negli Stati Uniti, mentre nell'Unione Sovietica non una sola volta si è discussa l'impostazione della questione. Cfr. HERBERT MARCUSE, *Eros e civiltà*, trad. di Giovanni Jervis, Einaudi, Torino 1964.

[15] Indubbiamente Friedrich Engels nell'*Antidühring* parla in un passo come se, nella lotta per la libertà, gli premesse – come a Hegel – il dominio della parte umana « spirituale » dell'uomo sulla sua natura sensibile. Scrive infatti: « La libertà consiste dunque nel *dominio di noi stessi* e della natura esterna, fondato sulla conoscenza delle necessità naturali ». (F. ENGELS, *Antidühring*, trad. di Giovanni de Caria, Edizioni Rinascita, Roma 1950, p. 127). Il « noi », che qui domina sul « noi stessi », non si può bene interpretare altrimenti che come una personalità etico-spirituale, che soggioga i (ciechi?) istinti naturali dell'essere biologico che è l'uomo.

è per lui un essere di carne e di sangue, che non può essere ridotto a pura spiritualità, che è solo uno dei suoi *attributi*. Perciò la trasformazione dell'oggetto mediante il lavoro non ha il senso – come in Hegel – di render manifesto che tutto è spirito e che non sussiste alcuna estraneità fra l'individuo che lavora e l'oggetto da lui elaborato, poiché ambedue le componenti sono superate nella superiore unità del processo dialettico dello spirito. Il lavoro serve anzi a permettere all'uomo di *appropriarsi* della natura, di *umanizzare* la natura naturale e originariamente « estranea », affinché essa diventi cultura e dimora per l'uomo. La differenza fra Hegel e Marx non è tanto nel fatto che Hegel scorge la più alta forma del lavoro nel domare e interpretare la realtà in senso puramente intellettuale e spirituale, mentre Marx pensa innanzitutto al lavoro concreto-sensibile, ma consiste nel fatto che Hegel – anche nel lavoro materiale – cerca un senso diverso da quello che cerca Marx e che Hegel considera il lavoro come mezzo per la spiritualizzazione dell'uomo (in forza dell'ascesi cui va congiunto) e come mezzo atto a provare la struttura spirituale della natura (dimostrando come si riduca ad un nulla la esteriorità della sua forma che in un primo momento si oppone alla coscienza), mentre per Marx esso serve all'*appropriazione e umanizzazione della natura da parte dell'uomo.*

Nel *Capitale* Marx dà la più esauriente e concreta rappresentazione dell'essenza del lavoro umano, che qui desidero citare per esteso, per mostrare che non si tratta affatto di concezioni del giovane pensatore « non ancora marxista », che il Marx maturo avrebbe considerato poi come superate:

In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura [questo aspetto Hegel aveva trascurato (I.F.)]. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria [la umanizzazione dell'uomo per mezzo dell'uomo (I. F.)]. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere. Qui non abbiamo da trattare delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco e istintive. Lo stadio nel quale il lavoro umano non s'era ancora spogliato della sua prima forma di tipo istintivo si ritira nello sfondo lontano delle età primeve, per chi vive nello stadio nel quale il lavoratore si presenta sul mercato come venditore della propria forza-lavoro [simili forme primordiali di lavoro Hegel non definirebbe « lavoro », poiché ancora ad esse manca il carattere specifico della repressione dei desideri – e con ciò della spiritualizzazione dei lavoranti –, e in tanto egli è coerente, facendo comparire il lavoro solo insieme al dominio del signore (I. F.)]. Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale essa appartenga esclusivamente *all'uomo*. Il ragno compie opera-

zioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*. Non che egli *effettui* soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli *realizza* nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il *proprio scopo*, da lui ben *conosciuto*, che determina come legge il modo del suo operare [16].

Di contro a Hegel Marx sottolinea dunque il fatto che il lavoro (anche quello intellettuale) ha sempre un aspetto naturale, fisico, che esso non è creazione pura, indipendente dal materiale preesistente, ma utilizzazione, assimilazione della natura. Nelle sue glosse marginali al *Programma di Gotha*, Marx ha sottolineato ancora una volta questa condizionatezza del lavoro umano a causa della natura:

Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza. La natura è la fonte dei valori d'uso (e di tali valori consta la ricchezza reale!) come il lavoro che in sé è soltanto espressione di forza naturale, l'umana forza-lavoro... un programma socialista non deve indulgere a simili locuzioni borghesi [come: « Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza » (I. F.)] tacendo le condizioni che sole danno ad essa un significato. Solo in quanto l'uomo si ritiene, fin da principio, proprietario della natura, fonte principale di tutti i mezzi e oggetto di lavoro e li tratta come cosa che gli appartiene, il suo lavoro diventa fonte dei valori d'uso, dunque anche di ricchezze. I borghesi hanno ottime ragioni per attribuire al lavoro una soprannaturale forza creativa, poiché proprio dalla natura condizionata del lavoro risulta che l'uomo, possessore soltanto della propria forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni sociali e culturali, schiavo di altri uomini che si sono resi proprietari delle materiali condizioni di lavoro... [17].

Ma non soltanto lo stesso lavoro – anche l'appropriazione di ciò che è stato oggettivato è un atto insieme cosciente e materiale. Non basta *riconoscere* la spiritualità o (detto marxianamente) l'umanità di un prodotto del lavoro o di un bene culturale, per appropriarsene umanamente. L'appropriazione si effettua con tutti i sensi che sono stati sviluppati e coltivati dalla storia dell'umanizzazione dell'uomo. È un'appropriazione cosciente e onnilaterale, così come la produzione è cosciente e onnilaterale (contrariamente alla produzione unilaterale, specializzata e inconsapevole degli animali).

L'uomo, che per Marx come per Hegel è essenzialmente lavoratore e produttore, secondo Marx può essere libero solo a condizione che possa lavorare liberamente e liberamente appropriarsi del prodotto del suo lavoro. La mera soppressione dei rapporti giuridici di dipendenza e dei privilegi dei « signori » non è sufficiente, poiché lascia sussistere

[16] K. MARX, *Il Capitale* cit., pp. 211-12.
[17] K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, trad. di Ileana Pasqualoni, Samonà e Savelli, Roma 1968, p. 31.

la dipendenza di chi non possiede dai proprietari dei mezzi di produzione. Il servo, reso politicamente libero, è ancor sempre un non-libero in quanto uomo della società borghese. Egli non può né disporre liberamente della natura e degli strumenti di produzione in quanto suoi indispensabili mezzi di lavoro né appropriarsi liberamente del prodotto del lavoro comunitario.

Marx, con espressione hegeliana, chiama *estraniazione* la conseguenza derivante da questo rapporto di dipendenza. Il lavoratore (e l'uomo *è* per essenza lavoratore) non può appropriarsi del suo prodotto, che gli sta di fronte estraneo ed ostile: esso appartiene ad un altro. Di conseguenza non può nemmeno intendere il suo lavoro come libera esplicazione oggettiva della sua umanità: esso gli appare come « lavoro da schiavo » cui lo costringe la necessità materiale, anche se egli giuridicamente è completamente « libero ». Egli in definitiva si estrania dalla propria umanità, poiché per lui il lavoro (che è il carattere specifico dell'uomo) diviene puramente un mezzo per campare la propria esistenza fisica (dunque sub-umana, animalesca) [18].

Riepiloghiamo:

Per Marx come per Hegel il lavoro costituisce l'essenza dell'uomo. Mentre, però, da esso Hegel fa derivare la spiritualizzazione dell'uomo e scorge la libertà già nell'appropriazione spirituale della realtà operata dalla coscienza umana, Marx pone l'accento sull'ineliminabile aspetto materiale di ogni lavoro. Il lavoro è possibile solo allorché l'uomo si ponga come proprietario di fronte a determinati elementi della natura o quando questi gli vengono concessi da un proprietario.

È possibile umanizzare l'uomo mediante la trasformazione della natura (che così viene resa cultura) solo se l'uomo ha la possibilità di far propri sotto tutti gli aspetti i prodotti del suo lavoro e di fruirne con tutti i suoi sensi. Perciò il lavoro stesso dipende dai rapporti di proprietà allo stesso modo che l'appropriazione dei prodotti del lavoro. Ora il lavoratore privo di proprietà non può né lavorare quando e ciò che vuole, né appropriarsi integralmente dell'oggetto del suo lavoro. Prodotto del lavoro e processo lavorativo gli si fanno dunque estranei e coll'estraniarsi da essi egli si estrania dalla sua propria (libera) umanità. Questa differente concezione riguardo al senso e alle condizioni dell'effetto umanizzante del lavoro importa anche una diversa rappresentazione dell'ordinamento ideale della comunità.

La comunità ideale di Hegel è lo Stato libero [19], lo Stato, i cui cit-

[18] Cfr. qui ERWIN METZKE, *Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens*, in « Marxismusstudien », seconda serie, Tübingen 1957, pp. 1-25.

[19] Propriamente il termine « ideale » non dovrebbe essere usato né per Hegel né per Marx. Infatti per la loro filosofia della storia ogni ideale isolato dalla totalità del processo

tadini affermano la volontà comune che si esprime nella legislazione, in quanto essa è « spirito del loro spirito » ed essi ritrovano nelle sue leggi il loro proprio volere razionale (e generale). Formalizzato a sufficienza, questo pensiero può servire a giustificare qualunque ordine statuale. Ma Hegel era convinto che nella monarchia costituzionale, cui la Prussia delle riforme tendeva, fosse giunto ad espressione l'ordinamento statuale razionale (del suo tempo) e che ogni uomo spirituale e razionalmente pensante si sarebbe riconciliato con quella realtà.

Presupposto della « libertà » dei cittadini nello Stato hegeliano è che questi si « spiritualizzino », si purifichino nel consenso alla sua volontà, nel volere comune più profondo che risiede in loro. Espresso in slogan: i cittadini divenuti spirituali si identificano con lo spirito della costituzione vigente e in questo modo sono liberi. Per la maniera, poi, in cui Hegel si rappresenta nei particolari questa spiritualizzazione e per il posto ed il ruolo che egli concede anche ai bisogni dei singoli individui in carne ed ossa (nella società civile, nel *Sistema di bisogni*), questo spiritualismo democratico risulta notevolmente moderato. Ma la critica di Marx è diretta, in primo luogo, contro il principio.

In base al suo concetto dell'uomo Marx non poteva accettare la liberazione mediante la spiritualizzazione. Essa gli sembrava altrettanto immaginaria quanto l'efficacia umanizzante del lavoro che rende spirituali e dell'ascesi che esso esige. Gli uomini possono essere concretamente liberi quando, per affermare la comunità, non sono più costretti ad elevarsi al piano di un'astratta cittadinanza. Quando essi possono, in quanto individui reali e sensibili, esplicare liberamente se stessi nella società e per mezzo di essa; quando l'interesse generale non si contrappone più loro come un estraneo (alienato) in quanto legge statuale: la comunità in cui diverrà possibile una tale concreta libertà degli individui Marx la chiama la « società priva di classi ». Solo quando gli uomini siano diventati comunitariamente proprietari della natura e abbiano così « preso sotto di sé » le condizioni del loro lavoro, ciascun individuo può divenire un « ente comunitario » (*Gemeinwesen*) ed essere libero nella società e mediante di essa. La identificazione del cittadino spirituale con lo spirito oggettivo della costituzione è superata dal processo cosciente per cui l'uomo concreto « si fa uno » con la comunità nella società senza classi.

Ciò che poco fa ho chiamato « ideale della comunità » non è affatto, però, proposto da Marx come una esigenza ideale e non è fondato su un piano etico. Egli, anzi, è convinto che le tendenze dello sviluppo

è un postulato totalmente vuoto e privo di senso. Per essa, invece, si tratta del riconoscimento del fine verace (razionale), cui in virtù della sua dinamica immanente tende « necessariamente » la storia.

della società capitalistica, che egli ha indagato nelle sue opere economiche (nel *Capitale*), tendono all'instaurazione di una tale situazione. Da un punto di vista sistematico la sua filosofia della storia – sostenuta e proseguita nella sua economia politica – svolge il ruolo che nei « socialisti utopisti » svolgeva l'appello morale. D'altra parte non ci si deve immaginare questa « fondazione storico-filosofica » come se Marx avesse voluto descrivere un automatismo che si debba guardare passivamente. Egli anzi scorgeva il significato decisivo dell'evoluzione storica nel fatto che essa nel *proletariato* genera una classe, la quale abbraccia tendenzialmente l'intero complesso sociale e *all'interno* di questo riconquista l'universalità degli interessi al di là delle opposizioni degli interessi contrastanti, di modo che essa può coscientemente stringersi in solidale comunità e, in base a questa lega comune, divenire l'*autocosciente soggetto collettivo* della rivoluzione. Dunque il processo dialettico consiste qui nelle seguenti tre fasi decisive:

1. Nascita del proletariato (da un lato) – condizionata dalla ragione oggettiva immanente al processo storico – e della moderna produzione industriale con la possibilità di soddisfare completamente i più vari bisogni (dall'altro lato);
2. risveglio di questo proletariato all'autocoscienza e
3. « umwälzende Praxis » della rivoluzione proletaria e, in conseguenza di essa, progettazione storicamente consapevole, in cui il processo di presa di coscienza si rovescia.

Si tratta dunque di un doppio rovesciamento dialettico:

1. Rovesciamento della situazione oggettiva nella coscienza di questa situazione e del suo significato (processo di presa di coscienza da parte del proletariato) e
2. rovesciamento della presa di coscienza in azione rivoluzionaria (in un processo materiale-oggettivo).

Marx intende favorire e portare avanti il primo rovesciamento coll'aiuto dei suoi numerosi scritti e discorsi, rendendo cosciente il senso oggettivamente presente (o « sorgente ») del processo sociale. Il secondo rovesciamento può compierlo solo lo stesso soggetto collettivo (il proletariato). Il pensiero di Marx concepisce il complesso della realtà come una *totalità unitaria*. È questa totalità storico-sociale in evoluzione che in Marx dirompe alla coscienza e nel proletariato prepara il terreno per farsi autocosciente, ed è la medesima totalità storica che intende e mette in moto *se stessa* quale « umwälzende Praxis » della rivoluzione proletaria.

La famosa frase della prefazione alla *Critica dell'economia politica* di Marx: « Non è la coscienza, che determina l'essere, ma, al contrario, è l'essere sociale che determina la coscienza » non vuole fare della co-

scienza un impotente riflesso della realtà oggettiva e materiale, ma intende soltanto combattere la pretesa della sua indipendenza e isolabilità. La coscienza di classe procedente dall'essere sociale del proletariato (insita in esso allo stato potenziale) può *rovesciarsi* in quella realtà sociale che è la prassi rivoluzionaria. Solo rovesciandosi nell'azione rivoluzionaria essa prova la sua « verità oggettiva ».

2. La concezione del rapporto Marx-Hegel in alcuni ideologi del movimento marxista dei lavoratori [20]

Nel corso della seconda metà del XIX secolo la grande importanza che per Marx aveva avuto la filosofia hegeliana, in parte cadde in oblio, in parte si studiò coscientemente il modo di minimizzare l'influsso di questo pensatore speculativo sul Marx scienziato. In una mutata situazione spirituale, non pareva più opportuno richiamarsi a voce troppo alta all'eredità della filosofia classica tedesca, come invece aveva ancora fatto Engels nel suo scritto *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1888). Positivismo, *scientismo* e teoria neokantiana della conoscenza dominavano il campo. Non Hegel, ma Ernst Haeckel era il pensatore-guida dell'epoca tra la gente colta e semicolta. Anche il marxismo si adattò a questo ideale scientifico e a questa largamente diffusa Weltanschauung materialistica della piccola borghesia. Al posto del concetto hegeliano della scienza, con la sua affermazione di un sapere definitivo e assoluto, subentrò il concetto della moderna scienza (della natura) oggettiva e priva di giudizi di valore. Mentre Karl Marx – seguendo Hegel – aveva asserito che la sua filosofia comunistica « risolve l'enigma della storia » e rende del tutto trasparente ed autocosciente la sostanza storica, ora veniva posto in primo piano il carattere positivo-scientifico dell'analisi marxiana. Friedrich Engels paragonò Marx a Darwin [21] e credette con questo paragone di fargli onore. Nel *Capitale* egli avrebbe analizzato le leggi naturali della

[20] Cfr. qui innanzitutto i saggi di KARL MARX, *Marxismo e filosofia*, trad. di Giorgio Backhaus, Sugar, Milano 1966; e recentemente LUCIEN GOLDMANN, *Propos dialectiques, y a-t-il une sociologie marxiste?* (Critica del libro di MAXIMILIEN RUBEL, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Parigi 1957) in « Temps Modernes », 13ª annata, 1957, pp. 729-51.

[21] Cfr. *Friedrich Engels' Rede am Grabe von Marx*: « Come Darwin scoprì la legge dell'evoluzione della natura organica, così Marx scoprì quella della storia umana » (MEW, Band 19, p. 335). Cfr. anche JULIUS SCHAXEL, *Darwinismus und Marxismus*, in *Der lebendige Marxismus, Festgabe an Karl Kautsky*. È indicativo dell'alta considerazione di cui godeva Darwin presso gli ideologi della Seconda Internazionale anche il fatto che come n. 1 della « Biblioteca Internazionale » pubblicata nell'edizione del partito J. H. W. Dietz, apparve fino al 1910 lo scritto del genero di Marx, Eduard Aveling, sulla *Teoria darwiniana*, che poi fu sostituito con lo scritto di S. Tschulok sulla *Teoria dell'evoluzione* (la teoria di Darwin).

società capitalistica come Darwin aveva analizzato quelle dell'evoluzione naturale. Il nesso fra i lavori economici di Marx e la sua critica del mondo estraniato fu perso di vista. L'*unità di norma e realtà*, che è caratteristica del pensiero storico sia di Marx che di Hegel, andò perduta per la teoria o per lo meno non poté più avere un fondamento adeguato.

Hegel ha ripetutamente espresso il suo disprezzo per il « vuoto ed impotente dovere », per una critica soggettivamente moraleggiante. Nello stesso senso Karl Marx si è scagliato contro gli hegeliani di sinistra del suo tempo, che erano divenuti soggettivisti, e contro i socialisti utopisti, che credevano di poter « sovvertire » i rapporti materiali con un mero appello diretto all'interiore convinzione. In ambedue però il momento valutativo era entrato a far parte essenziale del movimento dialettico del processo storico. Hegel credeva nella ragione e nell'eticità immanenti al cammino dello spirito universale, Marx nella forza del farsi cosciente dell'umanità dell'uomo.

Questa unità di norma e realtà, di essere e valore non poteva più avere ragione di esser mantenuta in un socialismo scientifico, orientantesi secondo l'ideale della scienza (della natura) libera da giudizi di valore. Se in Friedrich Engels si trovano ancora i due concetti della scienza (quello hegeliano e quello positivistico) in forma di amalgama impuro, che sfuggiva alla consapevolezza stessa dell'autore, negli epigoni ben presto la componente hegeliana andò completamente perduta.

La conseguenza fu che i marxisti « ortodossi » di questo periodo (primi fra tutti Karl Kautsky e Plechanov) dovettero scindere il marxismo in due tronconi reciprocamente complementari: la dottrina puramente scientifica (priva di considerazioni di valore) delle leggi dello sviluppo sociale (il materialismo storico e l'economia politica) da un lato e, dall'altro, la « politica socialista », che si fondava su quelle vedute scientifiche e si serviva di esse come il tecnico si serve delle conoscenze scientifiche. La formulazione più pura, classica addirittura, di questa concezione della natura del marxismo la troviamo in Rudolf Hilferding, nella prefazione al suo libro famoso *Il capitale finanziario*, che ancor oggi fa parte dell'« arsenale del marxismo-leninismo », quantunque in seguito Hilferding si sia staccato dal marxismo rivoluzionario.

È pertanto concezione errata, anche se diffusa *intra et extra muros*, – dice Hilferding, – identificare senz'altro marxismo e socialismo [cioè la teoria marxiana e la prassi socialista (I. F.)]. Poiché, considerato logicamente, visto soltanto come sistema scientifico, prescindendo cioè dalla sua efficacia storica, il marxismo è solo una teoria delle leggi del divenire della società: leggi che la concezione marxista della storia, formula in generale, e l'economia marxista applica all'epoca della produzione delle merci... Ma riconoscere la validità del marxismo... non

significa in alcun modo formulare valutazioni, né tanto meno significa additare una linea di condotta pratica. Poiché una cosa è riconoscere una necessità, altra cosa è porsi al servizio di quella necessità [22].

Il rapporto fra teoria e prassi è qui totalmente identico a quello che vige per la tecnica moderna. In Marx al contrario la teoria doveva aggiungere alla miseria esistente del proletariato la coscienza della totale ampiezza di questa miseria, per sollecitare con questa coscienza il processo di sovvertimento della società. Qui la teoria si rovesciava necessariamente in prassi, mentre Hilferding separa completamente l'analisi delle leggi di evoluzione dalla prassi della politica socialista. Onde ritiene persino possibile che un capitalista particolarmente « raffinato » si serva delle medesime analisi marxiane per poter attuare con successo una politica ostile ai lavoratori!

Questa mutata concezione del marxismo e l'allontanamento, che in essa si esprime, da un intendimento dialettico della totalità storica, in cui convergano insieme azione e conoscenza che induce all'azione, possono essere messe in relazione con la funzione sociale, che in una fase non rivoluzionaria dovevano esercitare di fronte alle masse dei seguaci i *dirigenti* di un movimento di lavoratori potentemente accresciutosi. Nella misura in cui questi dirigenti si sentivano i soggetti di una azione politica futura, doveva loro sembrare estremamente auspicabile poter utilizzare il marxismo come una sorta di scientifico filo a piombo.

Mentre gli uni (Kautsky e i suoi seguaci) avevan fede che l'evoluzione si attuasse con la « necessità naturale », da Marx analizzata [23], altri (avanti a tutti Lenin) vedevano ancora il proprio compito nello spronare l'evoluzione, oggettivamente fissata nella sua direzione, con l'azione politica. Al contempo, però, il richiamo al carattere scientifico della teoria faceva di questi dirigenti delle autorità intangibili agli occhi dei compagni di partito ancora insufficientemente edotti e pensanti in termini ancora « non scientifici ». Infine l'ortodossia rigidamente stabilitasi fece apparire come superfluo un ricambio nella dirigenza. Se invero la politica socialista riposa interamente su analisi scientifiche (e quindi univoche), sarebbe insensato allontanare dal vertice del partito gli eminenti conoscitori e fautori di questa teoria. La battaglia per l'autenticità della dottrina marxista era già allora una lotta per il potere.

Mentre però i pensatori ortodossi della socialdemocrazia – fedeli

[22] RUDOLF HILFERDING, *Il capitale finanziario*, trad. di Vittorio Sermonti e Saverio Vertone, Feltrinelli, Milano 1961, p. 6 (prima edizione tedesca 1909).

[23] Su questo punto confronta anche il saggio sopracitato di E. Matthias su Kautsky e il kautskysmo.

alla lettera di Marx – respingevano ogni « completamento » morale ed etico della teoria e la integravano puramente con una politica intesa in modo meramente pragmatico, sorse, soprattutto al di fuori del partito socialdemocratico, una variante etica del marxismo. In questo gruppo vanno annoverati fra gli economisti i « socialisti della cattedra », ma principalmente anche filosofi come Karl Vorländer, Natorp, Cohen, Conrad Schmidt ecc. Particolare sensazione suscitò la conferenza di Vorländer su *Kant e Marx* (1904). In quella situazione storica il riallacciarsi a Kant apparve anche al marxismo come del tutto coerente. Anche in Kant c'era una conoscenza scientifica e puramente causale-deterministica (dei fenomeni), unita ad una prassi (etica) che si serve di questo sapere. Dopo che dall'unità hegeliana (e marxiana) di essere e valore era stato eliminato il punto di vista del valore, era solo una logica conseguenza ora il trattare isolatamente anche il momento etico. Con ciò ci si poneva, è vero, in contrasto con la lettera dell'insegnamento marxiano (antiutopistico e antimoralistico), ma si riusciva nondimeno a salvare il contenuto etico del marxismo. Questa posizione apparve addirittura provvista di maggior forza di convinzione. Poiché, se una proposizione spesso citata del matematico positivista Henri Poincaré afferma che non si danno conseguenze imperative partendo da premesse indicative, gli ortodossi difficilmente potevano provare che si *dovesse* riconoscere le leggi di sviluppo della società con oggettività scientifica e contribuire ad accelerarne l'attuazione.

Non fa quindi meraviglia che Karl Kautsky in uno scritto rivolto contro Vorländer, *Etica e concezione materialistica della storia* (1906), al termine riconosca anch'egli la necessità di un ideale etico per la socialdemocrazia [24]. Solo un'analisi approfondita dei lavori teorici di Kautsky e Plechanov potrebbe permetterci di mostrare quanto ed in che misura l'interpretazione di Marx proposta da questi due autori si fosse allontanata da un'impostazione dialettico-hegeliana. Mentre Kautsky si attiene più saldamente ad un biologismo di provenienza darwiniana ed haeckeliana, nel « monismo » di Plechanov si ritrovano

[24] Cfr. Karl Kautsky, *Etica e concezione materialistica della storia*, (1910), Feltrinelli, Milano 1958: « *Anche la socialdemocrazia, come organizzazione* del proletariato nella sua lotta di classe, non *può* fare a meno dell'*ideale morale* contro lo sfruttamento e il dominio di classe. Ma questo *ideale non ha niente a che fare con il socialismo scientifico*, che è la ricerca scientifica delle leggi di movimento e di sviluppo dell'organismo sociale fatta per conoscere le necessarie tendenze e i necessari fini della lotta di classe proletaria... Infatti l'ideale morale diventa, nella scienza, fonte di errori, quando pretende di volerle indicare i suoi fini... L'etica può soltanto e sempre essere un *oggetto* della scienza... » (*op. cit.*, trad. di Mazzino Montinari, p. 172). Proprio come in Hilferding, anche qui la conoscenza, concepita positivisticamente, delle connessioni causali sociali se ne va da una parte e l'ethos della politica socialdemocratica dall'altra. Regna un dualismo rigoroso di essere e dovere. Non si può fare a meno dell'etica come complemento di una teoria divenuta positivista.

principalmente tratti spinoziani, che formano pur sempre un ponte verso Hegel [25].

Ancor più si distanzia da Hegel e dalla dialettica l'ala revisionistica del movimento dei lavoratori. Eduard Bernstein [26] trasse dalla concezione del marxismo come una scienza empirica, la conseguenza che esso dovesse costantemente essere vagliato alla prova della realtà – allo stesso modo che tutte le altre conoscenze scientifiche. Questa verifica delle prognosi formulate da Marx condusse poi alla « revisione » di alcuni dogmi fino ad oggi mantenuti dal marxismo-leninismo.

Già negli anni novanta dello scorso secolo Bernstein ha richiamato l'attenzione sul fatto che né la polarizzazione della società attorno alla borghesia e al proletariato né l'immiserimento della classe lavoratrice si sono verificati nella misura che Marx si attendeva. Qui Bernstein ha fatto derivare la negazione dogmatica da parte dell'ortodossia di partito dei fatti empirici, da lui indicati, – almeno in parte – dall'infausta eredità hegeliana, la dialettica [27].

[25] Nel numero otto della sopra menzionata « Biblioteca Internazionale » apparve già molto presto una presentazione popolare della *Filosofia di Spinoza* di J. STERN (io tengo presente la seconda edizione del 1894). Intorno al 1927 apparvero nell'Unione Sovietica una serie di articoli sul *Posto di Spinoza nella preistoria del materialismo dialettico*, che furono raccolti e pubblicati in lingua tedesca in un volume complessivo nel tomo 13 della « Marxistische Bibliothek ». Già Moses Hess aveva scorto in Spinoza uno degli antenati del socialismo ed umanesimo contemporanei, poiché egli sarebbe stato tanto il progenitore spirituale di Hegel quanto quello del socialismo francese.

[26] Cfr. per Bernstein e specialmente per il suo rapporto con Friedrich Engels il saggio di CHRISTIAN GNEUSS, in « Marxismusstudien », seconda serie, Tübingen 1957, pp. 198-226.

[27] Nel suo noto scritto *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1909), Eduard Bernstein ha dedicato un intero capitolo alla questione del rapporto fra *Marxismo e dialettica hegeliana.* Qui egli cerca di mostrare che le numerose illusioni, cui furono soggetti Marx ed Engels in riferimento al grado di maturità del proletariato e dei tempi dell'evoluzione sociale, sarebbero state una conseguenza diretta della loro accettazione della dialettica hegeliana. Sebbene Marx abbia affermato di rimettere sui piedi la dialettica hegeliana, tuttavia, con ciò, non sarebbe ancora bandito il pericolo della deduzione logico-concettuale, giacché « quale che sia il rapporto delle cose nella realtà, non appena lasciamo il terreno dei fatti sperimentali e procediamo col pensiero al di là di essi, noi incappiamo nel mondo dei concetti logici, e se *allora* seguiamo le leggi della dialettica hegeliana, senza nemmeno accorgercene ci troviamo di nuovo nelle maglie dello 'sviluppo spontaneo del concetto'. Qui sta il grande rischio scientifico della hegeliana logica della contraddizione... » (cit. dalla versione italiana di Enzo Grillo, Ed. Laterza, Bari 1968, p. 52). Se Marx ed Engels nel 1847 dichiararono nel *Manifesto comunista* che la rivoluzione borghese imminente non poteva « essere che il preludio di una rivoluzione proletaria », allora « questa autosuggestione storica degna di un perfetto visionario politico sarebbe incomprensibile in Marx – che a quell'epoca si era già occupato seriamente di economia –, se non fosse possibile scorgervi il *prodotto di un residuo di hegeliana dialettica della contraddizione*, da cui Marx (come Engels del resto) non si è mai completamente liberato, ma che in quel periodo... doveva essergli tanto più fatale. Qui non siamo di fronte ad una semplice sopravvalutazione delle prospettive di un'azione politica », prosegue Bernstein, « ma ad un'*anticipazione puramente speculativa della maturità di uno sviluppo economico e sociale* di cui si vedevano appena i primi germogli. Ciò che, per riuscire, avrebbe avuto bisogno di intere generazioni, alla luce della *filosofia dello sviluppo da e per antitesi* [ossia della hegeliana e marxiana dialettica storica (I.F.)] in-

La dialettica, la cui natura egli intese tanto poco quanto i suoi contemporanei ortodossi, gli sembrava nient'altro che « il laccio », che impediva ai marxisti la conoscenza necessaria e puramente scientifica della società e dell'economia. Nella sua critica di singole categorie e tesi dialettiche usò occasionalmente delle formulazioni, che si ritrovano molto più tardi in un personaggio agli antipodi di Bernstein – e precisamente in Stalin. La storia non si svolge dialetticamente, egli pensa, e « io non sono dell'avviso che la lotta degli opposti sia la forza propulsiva di ogni evoluzione. Anche l'azione cooperante di forze applicate è una grande forza propulsiva dell'evoluzione »[28].

Del tutto analoghe suonano le tesi di Stalin, secondo cui le « forze propulsive dello sviluppo della società sovietica » consistono nel patriottismo sovietico, nell'amicizia dei popoli e nello stretto legame fra operai e contadini ecc.[29]. Alcuni marxisti ortodossi rimproverano con zelo a Bernstein di occultare i contrasti esistenti all'interno della società capitalistica; con almeno altrettanta giustificazione si può rivolgere lo stesso rimprovero anche a Stalin, che ha disconosciuto i forti contrasti che nell'Unione Sovietica sussistono fra il « popolo russo dirigente » e le minoranze etniche, fra la nuova classe superiore e i « semplici lavoratori ». Certo con questa differenza: che Stalin si è servito della dialettica per giustificare la società sovietica (per quanto poi questa dialettica possa anche essere un metodo di mistificazione) e Bernstein no. Quando Bernstein spiega che il pensiero dialettico è assolutamente incompatibile con la scienza[30], ha senza dubbio ragione per quanto concerne la teoria evolutiva della società concepita secondo il modello delle scienze della natura. Una concezione dialettica ha senso

vece veniva considerato come il risultato immediato di una rivoluzione politica, che doveva anzitutto lasciare campo libero all'espansione della classe borghese » (*op. cit.*, p. 54).

[28] *Zur Theorie der Geschichte des Socialismus. Gesammelte Abhandlungen*, Berlino 1904, p. 71.

[29] Cfr. Stalin, *Questioni del leninismo*, « Rapporto al XVIII congresso del partito sull'attività del CC del PC(b)US, 10 marzo 1939 », Edizioni in lingue estere, Mosca 1946, p. 636: « Mentre la società capitalista è dilaniata da contraddizioni irreconciliabili fra gli operai e i capitalisti, fra i contadini e i grandi proprietari fondiari, il che rende instabile la sua situazione interna, la società sovietica, liberata dal giogo dello sfruttamento, non conosce simili contraddizioni... e offre il quadro di una collaborazione amichevole fra gli operai, i contadini e gli intellettuali. È sulla base di questa comunanza che si sono sviluppate delle *forze motrici* [della società sovietica (I.F.)] come l'*unità morale e politica* della società sovietica, l'*amicizia dei popoli dell'URSS*, il *patriottismo sovietico* » [i corsivi sono miei]. Dunque per Stalin forze propulsive dello sviluppo non sono più quelle usuali costituite da antagonismi reali, ma – esattamente come per Bernstein – il « coagire di forze applicate »: la collaborazione delle classi amiche, la comunità dei popoli amici e infine il patriottismo sovietico, con che deve intendersi l'amichevole accordo della popolazione sovietica con il loro governo.

[30] *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, trad. di Enzo Grillo, Laterza, Bari 1968, pp. 39 sgg.

solo quando con essa si mira all'intendimento del *senso* (sempre in relazione ad un valore) e dell'attività umana provvista di senso (della prassi storica). Dopo che il senso ed il punto di vista del valore erano stati allontanati dalla teoria, anche la dialettica non aveva più niente a che fare con essi, rimase completamente al di fuori del sistema e non poteva che servire da brillante ornamento, senza costituire alcun elemento essenziale nell'assieme.

Mentre l'ortodossia marxista da un punto di vista affettivo e di interesse rimaneva legata alla lettera dell'insegnamento marxiano, Bernstein si è liberato di esso in nome di una scienza intesa in senso positivistico. Può darsi che egli si sia allontanato da Marx più di Kautsky, ma proprio per questo si avvicinò maggiormente ad un risultato empirico.

Nel periodo della Seconda Internazionale si perse completamente ogni traccia della concezione del marxismo come interpretazione dialettica della totalità storico-sociale. Ogni considerazione di valore fu eliminata (o ignorata) dalla teoria per portarla al livello di una scienza empirica positivistica. Mentre però gli ortodossi si attenevano irremovibili alla lettera della teoria, senza riguardo per l'empiria che la contraddiceva, Eduard Bernstein la revisionò in base alle condizioni di fatto. Coll'eliminazione della norma immanente all'essere, anche la prassi fu separata dalla teoria. Il rapporto tra le due venne inteso (già da Engels d'altronde) nel senso di una relazione fra legge naturale e applicazione tecnica. Il marxismo divenne una variante del positivismo, mentre Engels e Kautsky l'avevano costruito in forma di una dottrina filosofica (*Weltanschauungslehre*) evoluzionistica (Marx e Darwin). È caratteristico dunque di tutto questo periodo un abbandono tanto intrinseco quanto estrinseco di Hegel. La teoria intesa nel senso di una scienza naturale positiva perse l'*unità* che Marx e Hegel avevano sviluppato nella *totalità* storico-sociale e si declassò a mero *strumento* di conoscenza o ad *arma* buona per la lotta di classe. L'ambiguità del concetto di scienza, che dapprima fu usato in senso hegeliano, poi nel significato della moderna scienza della natura, aveva permesso già ad Engels l'inavvertito passaggio e adattamento alla posizione culturale allora dominante.

Rispetto agli ideologi della Seconda Internazionale, Lenin ha effettuato una nuova svolta del marxismo verso Hegel. In quale alta considerazione egli tenesse Hegel, risulta evidente dalle frasi, divenute famose, risalenti al tempo del suo esilio svizzero durante la prima guerra mondiale, periodo che vide il suo intenso interessamento per Hegel:

> Non si può comprendere perfettamente *Il Capitale* di Marx e particolarmente il primo capitolo, se non si è compresa e studiata attentamente tutta

la logica di Hegel. Di conseguenza mezzo secolo dopo, nessun marxista ha compreso Marx! [31].

Quali sono i motivi che stanno alla base di questo rafforzamento dell'elemento dialettico ed hegeliano nel marxismo? e fino a che punto giungeva (cioè quali erano i limiti di) questo avvicinamento leniniano a Hegel? Rispondiamo a queste due domande nel modo più conciso possibile:

1. Il più marcato rilievo dato all'elemento dialettico, e a un tempo hegeliano, nel marxismo è dovuto in prima linea alla *piega rivoluzionaria* che Lenin impresse alla socialdemocrazia russa. Con la riattivazione dell'aspetto rivoluzionario del marxismo andava necessariamente di pari passo una maggiore accentuazione della componente dialettica. Sotto questo riguardo, certamente le radici dell'attivismo rivoluzionario di Lenin risiedono in gran parte nella tradizione specificamente russa e nella condizione particolare in cui si venne a trovare il movimento dei lavoratori russo [32].

Mentre Karl Kautsky si attendeva tutto dallo sviluppo spontaneo tendente con la regolarità e la necessità di una legge naturale alla crisi finale del capitalismo, mentre Eduard Bernstein auspicava un trapasso graduale dalla democrazia borghese al socialismo e concepiva questo processo come una progressiva adeguazione dell'ordinamento politico-giuridico ai rapporti sociali, Lenin, al contrario, esigeva un atto rivoluzionario cosciente. L'evoluzione effettuantesi spontaneamente fu da lui intesa – con un recupero del Marx rivoluzionario – come la condizione che rende possibile l'azione rivoluzionaria poggiante appunto su di essa.

Ma la riattivazione dell'elemento rivoluzionario della teoria marxiana era soltanto uno dei motivi – anche se decisivo – per la svolta di Lenin verso Hegel. Un ruolo preponderante la dialettica hegeliana svolse – vista attraverso gli occhi di Engels – anche nell'ulteriore *edificazione della Weltanschauung materialistica.* Mentre era ancora uno dei capisaldi di Engels quello di salvare la dialettica, distaccandola dalla filosofia idealistica tedesca e inserendola nella concezione materialistica della natura e della storia (Prefazione all'*Antidühring* del 1878), Lenin *viceversa* vedeva il suo *compito principale* nella *conservazione e difesa del materialismo* e pose la dialettica hegeliana al servizio di que-

[31] LENIN, *Quaderni filosofici*, a cura di Lucio Colletti, Feltrinelli, Milano 1958, p. 171.

[32] Per il problema del rapporto tra la tradizione russa e quella occidentale nel leninismo, vedi la relazione di WERNER MARKERT, *Marxismus und russisches Erbe in der Sowjetdemocratie*, in *Der Mensch im kommunistischen System*, « Tübinger Studien zur Geschichte und Politik », n. 8, Tübingen 1957, pp. 53-71.

sto compito [33]. L'unità della Weltanschauung materialistica gli parve un presupposto indispensabile dell'unità della socialdemocrazia russa. Per questo motivo già assai presto combatté tutte le tendenze filosofiche che a lui sembravano accennare ad un deviamento dalla dottrina puramente materialistica. A questo proposito, inoltre, è caratteristica di Lenin l'aver dato un'importanza ben maggiore al riallacciamento con la tradizione del materialismo francese del XVIII secolo di quanto si soleva fare nei partiti marxisti occidentali [34]. Anche all'accentuazione di questo aspetto molto contribuì la tradizione rivoluzionaria russa.

Ora, a Lenin sembrava che il materialismo fosse messo in pericolo da due lati: per un verso da parte della teoria neokantiana della conoscenza, che andava acquistando influenza anche fra i teorici socialdemocratici e, per l'altro verso, da parte di alcuni scienziati naturalisti che erano anche filosofi, che si avvalevano delle più recenti conoscenze della fisica. In ambedue i casi la filosofia hegeliana veniva in aiuto a Lenin come un'alleata benvenuta. Così, ad es., egli cita, accettandola con gioia, la confutazione hegeliana di Kant [35], per quanto la base su cui si fonda questa critica di Hegel non potesse assolutamente essere da lui condivisa. Quale importanza egli attribuisca alla dialettica hegeliana ai fini di un'interpretazione materialistica delle scienze della natura, risulta evidente da un'asserzione contenuta nel suo saggio apparso nel 1922 sulla « importanza della disputa attorno al materialismo », dove egli scrive:

Si deve riflettere che proprio dall'improvviso sconvolgimento, operato dalla scienza moderna, discendono scuole e scuoline sempre più reazionarie... Se ora vogliamo prendere posizione cosciente di fronte a un simile fenomeno (come p. es. la teoria della relatività di Einstein), dobbiamo capire che senza solido fondamento filosofico nessuna scienza e nessun materialismo di tipo usuale saranno in grado di sostenere la lotta contro la pressione delle idee borghesi e contro la restaurazione della Weltanschauung borghese. Per vincere questa battaglia... il ricercatore naturalista... deve essere un materialista dialettico. Per raggiungere questo scopo... lo studio della dialettica di Hegel deve venir organizzato da un punto di vista materialistico [36].

[33] Cfr. KARL KORSCH, *Marxismo e filosofia* cit., p. 31, dove (quasi profeticamente) si allude al fatto che in contrasto con Engels la filosofia leniniana si riserva il ruolo di « una specie di autorità giudiziaria suprema nei confronti dei risultati passati, presenti e futuri della ricerca scientifica settoriale ».

[34] Come in genere, anche su questo punto Lenin dipendeva dal suo maestro in filosofia, G. W. Plechanov. Inoltre Lenin pensava che l'arretrato popolo russo avrebbe avuto bisogno di una buona dose di critica illuministica della religione tipo XVIII secolo. Cfr. qui: LENIN, *Ueber die Religion*, Mosca 1954.

[35] Cfr. LENIN, *Quaderni filosofici*, cit., pp. 88-90 sgg.

[36] LENIN, *Ueber die Bedeutung des streitbaren Materialismus*, in *Werke*, vol. XIV, Berlino 1962, pp. 64 sgg.

La maggiore vicinanza a Hegel è raggiunta da Lenin nei suoi quaderni di estratti pubblicati per la prima volta postumi nel 1932 (*Filosofiskije tetradi*), che furono scritti durante l'esilio svizzero negli anni dal 1914 al 1916. Preoccupandosi « di leggere in chiave materialistica » la logica di Hegel e la sua storia della filosofia, Lenin si accorge con sempre rinnovata meraviglia della vicinanza tra Hegel e il materialismo. Contemporaneamente, però, resta anche colpito dall'unità sistematica e dall'ampiezza del pensiero hegeliano e può darsi che segretamente abbia ravvisato in lui un modello per una Weltanschauung universale materialistico-dialettica. Non è dunque un caso se al centro degli sforzi critico-interpretativi di Lenin era situata la logica hegeliana e non la ben più viva e densa di realtà, ma meno sistematica, *Fenomenologia dello Spirito*, che era stata per Marx lo stimolo fecondo che lo aveva risvegliato al pensiero. La definizione della logica in senso materialistico (della dottrina generale delle categorie), che, riconnettendosi a Hegel, Lenin fornisce in occasione del commento alla *Scienza della logica*, è presentata anche in tutti i libri dottrinali sovietici come *la* definizione della dialettica materialistica e della filosofia (scientifico-marxista) in generale:

La logica, – scrive Lenin, – è la dottrina non delle forme esteriori del pensiero, ma delle leggi di sviluppo di « tutte le cose materiali, naturali e spirituali », cioè dello sviluppo dell'intiero contenuto concreto del mondo e della conoscenza, cioè il compendio, la somma, la conclusione tratta dalla storia della conoscenza del mondo [37].

D'accordo con Hegel, dunque, anche Lenin non concepisce la logica come una mera teoria delle leggi soggettive del pensiero, ma la ritiene la legge del movimento e dello sviluppo di ogni cosa così naturale come spirituale, la legge costitutiva del moto e dell'ordine del mondo oggettivo materiale come pure la legge delle forme soggettive della coscienza. Mentre però Hegel cercava di interpretare questa identità dell'ordinamento dell'essere e del pensiero e del loro movimento derivandola dall'unità del Logos governante ogni realtà, nel materialista Lenin (come già in Engels) l'unità del mondo appare mediata dalla sua « materialità ». Che questa non fosse che una pura opposizione terminologica, di ciò Lenin non si avvide.

2. I *limiti* del leniniano accostamento a Hegel possono essere delineati nei tratti seguenti:

a. in ogni accentuazione del momento cosciente Lenin non ha inteso interpretare dialetticamente il *rovesciamento* dell'autocoscienza

[37] LENIN, *Quaderni filosofici* cit., p. 81. Questa definizione, per esempio, si ritrova tale e quale alla lettera come definizione della filosofia nella *Malaja Sovietskaja Enzyklopedia*, vol. IX, Mosca 1932, p. 308.

proletaria in azione collettiva. Per azione rivoluzionaria cosciente egli non intendeva l'azione comunitaria, divenuta pienamente manifesta a se stessa, di tutti i lavoratori, ma intendeva l'*attività di guida* della *élite di partito* leninista. Non il soggetto collettivo che è il proletariato appare come l'autore autocosciente della rivoluzione, ma la sua saggia guida, il partito. Mentre il giovane Marx non voleva, in certo modo, che scagliare nel proletariato la scintilla della coscienza (« la filosofia »), per renderlo capace di essere autocosciente del senso storico della sua condizione e quindi capace dell'« azione rivoluzionaria », Lenin afferma, riannettendosi ad una asserzione di Kautsky [38], la necessità di una organizzazione duratura di direzione (ad ogni modo estendentesi per lungo tratto di tempo), che guidi e diriga le masse ancora in stato di minorità.

Volendosi ora interpretare il rapporto fra partito e proletariato non in modo « idealistico », come se si trattasse di una identità ontologica, ma d'altra parte nemmeno in modo dialettico concreto come relazione carica di tensione, poiché questo avrebbe messo in questione l'incondizionata pretesa alla direzione del partito, si giunse così alla *interpretazione meccanicistica*, rappresentata infatti da Lenin, in base alla quale ogni attività parte dalla centrale del partito e viene trasmessa alle masse coll'aiuto di « cinghie di trasmissione » e di « leve ».

Da cinghie di trasmissione fungono le grandi organizzazioni come i sindacati, le corporazioni, le società sportive ecc., che al contrario della organizzazione d'élite del partito, comprendente in primo luogo i « rivoluzionari di professione », stanno a completa disposizione del proletariato. Questa concezione leniniana del rapporto fra partito e proletariato fu già sottoposta a critica da Rosa Luxemburg nel 1904 [39].

Nella sua introduzione al lavoro postumo di Rosa Luxemburg sulla rivoluzione di ottobre, Paul Levi ha esplicitamente sottolineato il carattere antidialettico della concezione di Lenin:

> Per Lenin il proletariato si spezza palesemente in due parti nettamente separate: in una che « trae » e in un'altra che « viene tratta », e il legame fra queste due parti, come ben mostra l'immagine della trazione o quella così frequentemente usata della « leva », è tratto dal campo della meccanica... [40].

b. Ma se il soggetto del rovesciamento storico decisivo non era più il proletariato ma il partito, la totalità storico-sociale non poteva

[38] Ritorno più ampiamente su questo punto nella terza parte del presente saggio.
[39] Rosa Luxemburg, *Organizationsfragen der russischen Sozialdemocratie*, in « Die Neue Zeit », 22ª annata, 1904, pp. 484-92 e 529-35.
[40] Rosa Luxemburg, *Die russische Revolution*. Con una Introduzione di Bernard Krauss sul quarantennio della rivoluzione di ottobre, Hameln 1957, p. 29.

più essere concepita come *unità*, al modo di Marx, la quale urga verso la coscienza di se stessa e mediante questo processo di presa di coscienza giunga alla prassi rivoluzionaria. Anzi la teoria del materialismo storico fu intesa – come nei sunnominati pensatori della Seconda Internazionale – come una *scienza* priva di giudizi di valore ed oggettiva (riguardante l'*oggetto*, non noi stessi), in base a cui deve orientarsi l'azione se vuole aver successo. Non a caso, perciò, il vocabolario è improntato a questo pensiero *tecnicistico* dovunque Lenin, non potendosi richiamare a « testi classici », dovette sviluppare il marxismo « in modo creativo ».

c. Da questa concezione del marxismo come teoria scientifica, che al pari di ogni altra analizza un evento svolgentesi *al di fuori* della coscienza umana e indipendentemente da essa, derivava anche la *teoria della conoscenza* che Lenin ha sviluppato. Con la sua teoria ingenuamente realistica del rispecchiamento, non soltanto Lenin viene a porre la massima distanza fra sé e il marxismo originario, nonché con Hegel, ma ricade anche al di dietro del punto di vista critico di Kant. Secondo Lenin la conoscenza « rispecchia » l'essere materiale, obiettivo, che è al di fuori della coscienza ed è resa capace di compiere ciò poiché è essa stessa « materiale ». Ma la teoria kantiana della conoscenza che voleva appunto fondare la pretesa della universale validità avanzata dalla fisica newtoniana, a lui pareva « agnostica ». Con Engels, afferma che la « cosa in sé » è confutata dalla « prassi » [41] sperimentale e industriale. Poiché già per i teorici della Seconda Internazionale era un fatto compiuto il disconoscimento della essenziale differenza che intercorre fra il processo di sviluppo storico-sociale, da noi stessi prodotto e quindi carico di senso, e quello naturale, Lenin nemmeno poté capire che per il mondo della storia vige un rapporto con la coscienza e con l'azione diverso da quello che vale in relazione alla natura extraumana. Mentre la natura può essere da noi concepita solo parzialmente ed esclusivamente nella sua struttura causale, noi possiamo invece concepire la cultura da noi fatta (e l'evento storico-sociale che in essa si sedimenta) nella sua *totalità* e insieme *comprenderla* nel suo senso mediante il dirompere alla coscienza proletaria di classe – secondo la convinzione di Marx di derivazione hegeliana [42].

Questa concezione dell'intero e comprensione del suo senso non è

[41] Cfr. la confutazione che di questa tesi engelsiana fa Lukács in *Storia e coscienza di classe*, trad. di Giovanni Piana, Sugar, Milano 1967, pp. 174 sgg.

[42] K. Marx, *Il Capitale*, libro I, cit.: « ... Darwin ha diretto l'interesse sulla... formazione degli organi vegetali e animali... Non merita uguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale...? E non sarebbe più facile da fare, poiché, come dice il Vico, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatto l'altra? » (nota 89, p. 414).

poi altro che un'ulteriore formulazione dell'enorme significato storico che Marx assegna alla rivoluzione proletaria.

Per Lenin invero il processo conoscitivo è un « progressivo avvicinamento alla verità », ma questa egli non può mai concepirla nella sua totalità – il che difatti corrisponde alla situazione delle scienze naturali. In luogo della concezione adeguata della totalità subentra il progresso all'infinito nell'avvicinarsi alla verità.

La teoria del rispecchiamento però porta Lenin in una prossimità all'idealismo che « dà da pensare ». Se infatti non si deve prendere la mera « certezza sensibile » come rispecchiamento adeguato dell'essere oggettivo, la « legge naturale concettualmente concepita » deve « rispecchiare più profondamente » la realtà di quanto i sensi lo permettano:

Per il fatto di salire dal concreto all'astratto, il pensiero non si allontana... dalla verità, ma si avvicina ad essa. L'astrazione della materia, della legge di natura, l'astrazione del valore ecc., in una parola tutte le astrazioni scientifiche riflettono la natura più profondamente, più fedelmente, più compiutamente [43].

Mentre Hegel aveva risolto ogni realtà nel movimento dello spirito, Marx credeva di aver trovato l'Assoluto valido per il mondo umano nell'azione collettiva ed autocosciente del proletariato. Lenin ricade al di là di ambedue, in quanto concepisce come « strato più profondo » della realtà una legge naturale (spirituale), alla quale la nostra coscienza si avvicina progressivamente (e mai in modo perfetto).

Con la raccolta di saggi *Storia e coscienza di classe* (1923) di György Lukács, l'autointerpretazione del marxismo raggiunge un vertice che solo raramente da allora è stato di nuovo toccato. Il problema del libro di Lukács è la questione del ruolo della dialettica nel sistema di Marx. « Ma la questione è equivalente a quella del rapporto fra Marx e Hegel » [44].

Lo stesso Lukács nota nella prefazione:

... non è possibile trattare il problema della dialettica concreta e storica senza esaminare da vicino Hegel, il fondatore di questo metodo, ed il rapporto tra Hegel e Marx. L'ammonimento di Marx di guardarsi dal trattare Hegel come un « cane morto » è tuttavia caduto nel vuoto persino per molti marxisti di vaglia... Eppure Marx sottolinea più volte con particolare decisione questo pericolo. Ad esempio egli scrive di Dietzgen: « Per sua sfortuna, non ha studiato Hegel » (lettera ad Engels, 7-XI-1968). Ed in un altra lettera (11-I-1868): « Questi signori tedeschi... credono che la dialettica di Hegel sia un 'cane morto'. A questo riguardo, Feuerbach ha molte cose sulla coscienza ». Egli sottolinea i « grandissimi servigi » (14-I-1858) che gli sono derivati, in rapporto al metodo

[43] LENIN, *Quaderni filosofici* cit., p. 161.

[44] Josef Révai nella sua recensione al libro di Lukács in « Archiv f.d. Gesch. des Sozialismus u.d. Arbeiterbewegung », 11ª annata, 1925, p. 227.

di elaborazione della critica dell'economia politica, dall'aver ripreso fra le mani la *Logica* di Hegel. Comunque, ciò che qui ci interessa non è l'aspetto filologico del rapporto tra Marx ed Hegel, e neppure l'opinione di Marx sulla portata che la dialettica hegeliana ha potuto avere per il suo metodo, ma il significato che questo metodo ha concretamente avuto per il marxismo. (*op. cit.*, p. XLVIII).

In questo libro si tratta dunque non tanto della prova su un piano biografico del significato che Hegel ha avuto per Marx pensatore quanto dell'*importanza oggettiva* che il metodo dialettico, sviluppato per la prima volta con piena coscienza da Hegel, ha avuto per il marxismo, per la dialettica storica di Marx. Che strutturalmente la dialettica del marxismo sia *la medesima* di quella hegeliana, non viene da Lukács semplicemente presupposto, ma dimostrato anche con l'ausilio di un'interpretazione storico-materialistica della filosofia hegeliana. Sebbene il lavoro di Lukács su Hegel pubblicato nel 1948 [45] non si trovi più sul terreno della posizione hegelianeggiante del 1923, esso rappresenta tuttavia un completamento della tesi allora svolta, e precisamente: che il metodo dialettico hegeliano è sorto come quello marxiano dalla ricerca di un'interpretazione della società borghese e delle sue contraddizioni, e pertanto la dialettica marxiana poté costruire su terreno hegeliano e riconnettersi a questo su una nuova base (una base pratico-concreta) [46].

Importante è che Lukács concepisca come genuino « campo di applicazione » o meglio come *l*'ambito di validità della dialettica *esclusivamente* la storia umana, non l'evoluzione della natura. Importante il fatto che il suo punto di partenza sia la differenza *fondamentale*, sussistente fra le singole connessioni nel regno della natura interpretabili dialetticamente e la *totalità* sempre dialetticamente *connessa* della storia umana. Egli spiegava il perché delle assurdità e stranezze di alcune tesi sostenute da Hegel nella sua filosofia della natura, col fatto che là Hegel ha oltrepassato il legittimo campo di applicabilità della dialettica. Questa limitazione della dialettica alla società e alla storia permette a Lukács di vedere la differenza essenziale che sussiste fra la « scientificità » della dialettica storica marxista e quella della moderna scienza naturale. Mentre la maggior parte dei teorici della Seconda Internazionale e tutti gli ideologi sovietici di epoca più recente (come Kautsky, Hilferding, Plechanov, Lenin, Bucharin ecc.) concepivano il materialismo storico come una teoria scientifica e obiettiva delle leggi di sviluppo della società, la quale sta in rapporto di piena analogia con le teorie della scienza naturale e si distingue da esse solo per il di-

[45] *Il giovane Hegel* cit.

[46] Cfr. i punti sintetici che dò nella terza parte di questo saggio e il sopracitato scritto di Fritz Behrens.

verso tipo di *oggetto* (e per le sue specifiche caratteristiche, che non vengono del tutto celate), Lukács resta fedele all'originaria concezione di Marx e concepisce *anche le scienze naturali* e la *tecnica*, che su di esse si basa, come storicamente condizionate e come *momenti* dell'assieme storico-sociale che la teoria dialettica della storia ha da spiegare.

Ne consegue che pensiero naturalistico-scientifico e tecnico sono altrettanto condizionati temporalmente e socialmente quanto la coscienza filosofica: « Non è giusto, è oggettivamente errato ed antimarxista, isolare la teoria dalla serie delle forme ideologiche e attribuire ad essa una esistenza indipendente di fronte alla struttura economica »[47].

Questo isolamento del pensiero scientifico – naturalistico e tecnico – fuori della totalità della dialettica reale del processo storico è restata la caratteristica non solo di Bucharin, ma in egual misura dell'ideologia sovietica (stalinista) fino ad oggi. Bucharin, secondo Lukács, avrebbe ignorato la differenza qualitativa fra natura e società, consistente in questo: che nella natura possono essere rilevate delle *leggi*, nella storia invece solo delle *tendenze*. La scienza della natura può dimostrare la necessità di determinati processi, invece la considerazione marxista della società può solo mostrare la *possibilità obiettiva* (una categoria, che Lukács sviluppa in *Storia e coscienza di classe*, riallacciandosi a Max Weber) di un processo rivoluzionario. Per il nostro discorso, basti solo notare che Lukács concepisce il marxismo come una teoria della dialettica concreta del *processo storico* e non – alla maniera usuale fin da Engels e Plechanov – come Weltanschauung generale onnicomprensiva. A suo parere, Bucharin si muove ancora sul terreno del « materialismo metafisico », poiché egli « non sottopone le scienze naturali ed il loro metodo ad una critica storico-materialistica, cioè non intende queste come prodotti dello sviluppo capitalistico e senza esitazione le applica, acriticamente, antistoricamente e antidialetticamente, alla conoscenza della società »[48].

L'ideologia sovietica ortodossa (quella di Stalin), se anche ha obiettato a Bucharin di pensare troppo poco dialetticamente, si è però sempre tenuta ferma alla tesi principale dell'identità fra pensiero naturalistico-scientifico e pensiero marxista. Essa non contrappone il pensiero storico-dialettico del marxismo al pensiero meccanicistico, riferito contemplativamente ad un oggetto estraneo, delle scienze naturali, ma anzi nel metodo generale naturalistico-scientifico cerca alcuni tratti dialettici per poter mantenere la dialettica riservata alla battaglia politica

[47] Lukács nella sua discussione sulla teoria di Bucharin sul materialismo storico in « Archiv f.d. Gesch. des Sozialismus u.d. Arbeiterbewegung », 11ª annata, 1925, p. 220.
[48] *Op. cit.*, p. 224.

e contemporaneamente affermare l'identità della metodica marxista con quella delle scienze naturali.

Josef Révai nella sua già citata recensione ha additato il fatto che la dialettica nei pensatori rivoluzionari « ortodossi » (come Plechanov, che Révai nomina, ma in connessione con lui anche Lenin) viene sì ancora adoperata come *arma* nella battaglia politica (e nel campo della battaglia quotidiana, della strategia e della tattica rivoluzionaria Lenin era indubbiamente un genio), ma nel campo della teoria non vengono più compresi che singoli momenti o elementi della dialettica, nel mentre che in definitiva la connessione dell'insieme è intesa meccanicisticamente, come io stesso ho mostrato nell'esempio relativo al modo di intendere il rapporto fra partito e classe in Lenin.

Al rifiuto di concepire il marxismo come scienza positiva (analogamente alla scienza naturale) si riconnette anche la critica di Lukács alla teoria della conoscenza engels-leniniana. Questo realismo ingenuo (la cosiddetta teoria del rispecchiamento) disconosce in effetti la specifica interdipendenza di *essere e coscienza*, quale si trova nella *totalità sociale* in sviluppo. La teoria del rispecchiamento è per essenza antidialettica, anche se descrive il processo di rispecchiamento con l'aiuto di categorie dialettiche (come ha fatto Lenin nelle sue glosse a Hegel). Tale teoria corrisponde piuttosto al materialismo metafisico del XVIII secolo che non al piano, attinto dal giovane Marx, della dialettica storica concreta. Se Engels nel suo scritto su *Feurbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (e similmente nell'*Anti-Dühring*) dice che la inconoscibilità delle cose in sé è confutata dall'*esperienza* e dall'*industria*, che p. es. produce artificialmente l'alizarina, e che nella sintesi dell'urea la « cosa in sé » è divenuta « cosa per noi », Lukács gli obietta criticamente che « per Hegel (e quindi anche per un dialettico materialista coerente) l' 'in sé' e il 'per noi' non sono *contrapposti*: essi invece sono *correlati necessari* »[49].

Che qualcosa sia data soltanto « in sé » significa per Hegel che essa è data soltanto « per noi ». Al « per noi o in sé » si contrappone invece il « per sé », quel modo di essere posto, in cui l'essere pensato dell'oggetto significa al tempo stesso coscienza che l'oggetto ha di se stesso[50].

Così, p. es., il proletariato « in sé » è una classe già al tempo della giovinezza di Marx, cioè « per lui », per la coscienza di Karl Marx esso forma una unità storico-sociale. Per esso stesso (*per sé*) non è

[49] Cfr. anche K. Marx: « Questa alienazione della coscienza non ha solo un significato negativo, bensì anche positivo e... questo significato positivo non è solo *per noi* o *in sé* [che anche per Marx dunque sono una sola e medesima cosa (I.F.)], ma *per essa*, la coscienza stessa [di cui qui si riferisce (I.F.)] » (*Opere filosofiche giovanili* cit., p. 269).

[50] *Storia e coscienza di classe* cit., p. 173 sgg.

ancora una classe, ma si sbriciola in numerosi gruppi e individui isolati. Il « *divenire-per-sé* » della classe, la sua cosciente autocostituzione comporterà ad un tempo – secondo Lukács – un rovesciamento della realtà, poiché il proletariato non può divenire cosciente di se stesso senza risolvere e sopprimere, con e per mezzo di questa coscienza, i fondamenti reificati della società capitalistica.

Il profondo fraintendimento di Engels consiste nel fatto che egli considera come prassi – in senso dialettico-filosofico – il comportamento caratteristico nell'industria e nell'esperimento [*e non unicamente l'atto unitario e rivoluzionario del « divenire per sé » della classe del proletariato* (I. F.)]. Ma proprio l'esperimento implica un comportamento per eccellenza contemplativo. Lo sperimentatore crea un ambiente artificiale, astratto, per poter osservare liberamente le leggi nel loro operare indisturbato... Egli cerca di ridurre il sostrato materiale della sua osservazione – ... – a ciò che viene « generato » in modo puramente razionale, alla « materia intellegibile » della matematica. E quando Engels, a proposito dell'industria, dice che ciò che è così « generato » viene reso utilizzabile « ai nostri scopi », sembra aver dimenticato per un istante quella fondamentale struttura della società capitalistica... Sembra cioè aver dimenticato che la « legge di natura » di cui si tratta nella società capitalistica « poggia sull'inconsapevolezza dei partecipanti »[51]. Nel momento in cui si pone degli « scopi », l'industria non è soggetto delle leggi sociali, ma soltanto oggetto – in senso veramente decisivo, in senso storico-dialettico... è dunque ovvio che l'industria... non agisce, ma subisce l'azione[52].

Ma Lukács cerca di comprendere l'antidialettica teoria del rispecchiamento anche da un punto di vista storico-materialistico.

La concezione secondo la quale il pensiero è un prodotto del cervello e concorda perciò con gli oggetti dell'empiria, non è meno mitologica di quella della rimemorazione e del mondo delle idee[53].

Proprio nel punto in cui al pensiero storico [di Marx e di Luckács (I. F.)] si rivela la concordanza tra pensiero ed essere, il fatto che entrambi hanno nell'immediatezza (e solo in essa) una rigida struttura di cose, il pensiero adialettico viene costretto ad assumere questa insolubile impostazione del problema [come possono coscienza e realtà accordarsi al di fuori della coscienza? (I. F.)]. Dalla rigida contrapposizione di pensiero ed essere (empirico) segue, da un lato, che essi non possono trovarsi l'uno con l'altro in un rapporto di riflessione immaginativa, ma dall'altro che solo in essa si deve ricercare il criterio del pensiero corretto. Finché l'uomo si comporta in modo intuitivo-contemplativo, egli può riferirsi al suo proprio pensiero e agli oggetti dell'empiria che lo circondano solo in modo immediato. Egli li assume nel loro carattere di definita compiutezza, che è stato prodotto dalla realtà storica [che per Lukács è la vera ed onnicomprensiva realtà totale (I.F.)] ... le sue impostazioni mitologiche (!) dei problemi non sono orientate nel senso di accertare da quale terreno concreto abbia avuto origine la fissità di queste due datità fondamentali, quali... momenti reali che in esse si celano e che operano nel senso del superamento di questa

[51] K. MARX, *Nachlass*, a cura di F. Mehring, vol. I, p. 449.
[52] G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe* cit., pp. 174-75.
[53] *Op. cit.*, p. 266.

fissità, ma tendono unicamente ad accertare in che modo l'essenza immutata di queste datità possa essere ricomposta nella sua immutabilità e spiegata in quanto tale[54].

Ogni materialismo adialettico – e nella prospettiva della teoria del rispecchiamento ogni materialismo è adialettico – è, per dirla con Rickert, « un platonismo di segno rovesciato » [55]. Un progresso reale consiste secondo Lukács solo in una concezione della realtà tale che colga questa totalità in tutti i suoi momenti.

Solo nella misura in cui il pensiero appare come realtà, come momento del processo complessivo, esso può andare dialetticamente al di là della propria fissità [che lo contrappone all'essere esistente al di fuori della coscienza (I. F.)], assumere il carattere del divenire.

L'identità di essere e coscienza, di processo obiettivo e coscienza soggettiva del processo è raggiunta nell'*azione autocosciente del proletariato*, che intende i contrasti del presente come le condizioni che gli rendono possibile di plasmare liberamente il suo futuro: questo è l'unico, decisivo esempio, che ha a che fare con Karl Marx, non gli esempi scientifici di Engels, che vanno dichiarati inadeguati.

Il pensiero e l'essere non sono quindi identici nel senso che essi si « corrispondono » reciprocamente, si « riflettono » l'uno nell'altro, procedono « parallelamente » o « arrivano a coincidere » (tutte queste espressioni sono soltanto forme dissimulate di un rigido dualismo): la loro identità consiste piuttosto nel loro essere momenti di uno e di uno stesso processo dialettico storico-reale. Ciò che la coscienza del proletariato « riflette » è quindi il positivo e il nuovo che scaturisce dalla contraddizione dialettica dello sviluppo capitalistico. Non dunque qualcosa che il proletariato trova o « crea » dal nulla, ma una conseguenza necessaria del processo di sviluppo nella sua totalità; qualcosa che, non appena arriva alla coscienza del proletariato e viene da essa resa pratica, si trasforma da astratta possibilità in realtà concreta. Questa trasformazione non è tuttavia meramente formale, dal momento che il realizzarsi di una possibilità, l'attualizzarsi di una tendenza significa appunto trasformazione della società, modificazione delle funzioni dei suoi momenti e quindi modificazione delle funzioni dei suoi momenti e quindi modificazione sia strutturale che contenutistica di tutti gli oggetti particolari[56].

Con ciò eccoci giunti al *concetto centrale* di Lukács: la *coscienza di classe divenuta pratica del proletariato*[57].

[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*
[56] *Op. cit.*, pp. 269-70.
[57] In « Soviet Survey » (Londra, gennaio-marzo 1959, n. 27) Morris Watnick ha trovato da criticare che la mia presentazione di Lukács lascia cadere nel vuoto il carattere di élite della sua teoria. Sembra che egli mi metta nel novero di quegli autori, che tracciano una linea diretta da *Storia e coscienza di classe* fino alla partecipazione di Lukács alla protesta degli intellettuali ungheresi del 1956; Watnick, al contrario, sintetizza sentenziosamente la sua tesi nel modo seguente: « Lukács acquired his first fame as a 'devia-

Di qui deriva la visione più convincente della *connessione* che egli ravvisa fra il marxismo e Hegel e, al di là e oltre essa, la connessione con la precedente filosofia classica tedesca in generale. Borghesia e proletariato vivono *immediatamente* la medesima esistenza sociale e cercano ambedue di concepire questa situazione nella sua totalità. Il rapporto, in cui stanno marxismo e hegelismo, deve dunque essere compreso a partire dalla connessione dell'assieme storico-sociale concreto. Si tratta di mostrare come Hegel non potesse concepire questa totalità che in forma « mistificata », e in che modo alla coscienza del proletariato (che dirompe in Marx) sia possibile oltrepassare i limiti della coscienza borghese di Hegel. Lukács dunque, muove dalla premessa che almeno *in via di principio* per ambedue il *problema* era lo stesso: rendersi conto della totalità, che in fondo anche Hegel concepisce come il processo dialettico-storico e la società che ci porta. Perciò la filosofia classica tedesca non viene interpretata come un puro « fenomeno spirituale » – come essa forse ha inteso se stessa e come è presentata nei manuali di storia della filosofia –, ma come il tentativo di soluzione (che rimane necessariamente ideologico) della problematica dell'essere sociale del capitalismo. Caricando le tinte, tutto questo può essere espresso così: la filosofia classica tedesca *voleva* ciò che anche Marx vuole, ma non poté veracemente realizzarlo, perché non affondò le sue radici nel concreto soggetto-oggetto della storia (il proletariato). Il limite obiettivo della società borghese era ad un tempo il limite della coscienza della filosofia borghese.

Lukács scorgeva il significato della filosofia classica tedesca nell'essere pervenuta – culminando in Hegel – ad una chiara coscienza della *problematica*, cui solo il marxismo dà la soluzione integrale. Già il

tionist' because he was a more thorough-going and more sophisticated Leninist than Lenin himself » (*op. cit.*, p. 81). La critica di Watnick mi offre l'occasione di precisare la mia posizione. Anche se *Storia e coscienza di classe* ancora mi sembra uno dei risultati *filosofici* più significativi del marxismo in questo secolo, non sono affatto del parere che la teoria che vi è sostenuta (soprattutto la teoria della coscienza di classe e la teoria dell'organizzazione presa direttamente da Lenin e idealisticamente legittimata) dovesse avere conseguenze *politiche* meno totalitarie, se fosse posta a fondamento di una politica pratica di partito. Potrei far mia anche la citata formulazione di Watnick, giacché essa sta sulla stessa linea, da me rilevata, che gli ideologi sovietici hanno sostenuto nel rendere tabù l'hegelismo messo in pratica. Certamente *non* posso convenire con Watnick, quando egli vuol far derivare da un puro « accident » l'ostilità dell'ortodossia leninista di partito nei confronti di Lukács, al fatto cioè incidentale che una volta fece accettare a Lenin una ontologia e una teoria della conoscenza primitivamente materialistiche e che portò così alla dogmatizzazione del materialismo dialettico, che Lukács indubbiamente finì per contrastare apertamente. Lo sviluppo di questa Weltanschauung proletaria non è affatto un caso: essa si spiega storicamente e soprattutto anche psicologicamente sia col fatto che un materialismo semi-meccanicistico risulta più vicino al mondo di esperienza tecnica dell'operaio, sia col fatto che esso si presta di più al pensiero manipolatorio dello stratega della guerra civile Lenin e del suo ambiente storico che non il pensiero interpretativo del dialettico.

concetto kantiano che le antinomie, irrisolubili per la coscienza che resta contemplativa, possono essere risolte nella *prassi* (nella critica della ragione pratica), rappresenta per Fichte e per Hegel un fecondo punto di partenza. Nell'idealismo tedesco nasce « in contrasto con l'assunzione dogmatica di una realtà puramente data ed estranea al soggetto... l'esigenza di concepire, a partire dall'identico soggetto-oggetto, ogni datità come suo prodotto, ogni dualità come caso speciale derivato da questa unità originaria. Quest'unità è tuttavia attività » [58].

Fichte chiama questa attività l'*Atto* (*Tathandlung*) e Hegel pensa di avere scoperto il *soggetto* di questa attività nello *Spirito* (e nello spirito *universale* che genera la storia).

Ora Marx ha rimproverato a Hegel il fatto che il suo spirito universale ha prodotto la storia reale solo *in apparenza* e che qui in fondo si tratta solo di un *mito*, con l'aiuto del quale interpretiamo successivamente il cammino della storia, che è in sé pieno di senso. È vero che già da Hegel la storia fu riconosciuta come il luogo in cui risiede la soluzione dei problemi della filosofia classica tedesca, ma la storia stessa non si presenta ancora come storia reale e profana, poiché non è vista nella prospettiva del suo soggetto reale. Perciò la sua filosofia riesce solo nella *denuncia* (che peraltro risulta di una chiarezza grandiosa) *delle antinomie della società borghese* (che sono mantenute in tutta la loro realtà e insieme appaiono ricoperte dalla volta di una costruzione idealistica), ma non riesce a superarle praticamente.

> In rapporto allo sviluppo storico, la filosofia classica si trova... in una situazione paradossale: essa prende le mosse dal tentativo di superare sul piano del pensiero la società borghese [poiché questa può essere pensata soltanto se si diventa coscienti delle contraddizioni che portano alla sua soppressione (I. F.)], di suscitare speculativamente in vita l'uomo in essa e da essa annientato, ma nei suoi risultati giunge soltanto alla completa riproduzione intellettuale della società borghese [59].

Solo, il modo con cui questa società borghese viene dedotta come necessaria, il *metodo dialettico*, tendeva anche praticamente al di là di questa, ma poteva realizzare il suo significato unicamente nel proletariato. Richiamando l'attenzione sulle lettere estetiche di Schiller e i problemi, da esse sollevati, concernenti l'uomo integrale, disalienato in una realtà divenuta inumana (alienata), Lukács cerca di mostrare che anche al pensiero borghese dell'epoca classica premeva la restaurazione dell'uomo. Ma egli mette anche in evidenza – riallacciandosi alle critiche del giovane Marx – che qui l'« uomo vero » è visto sempre nel suo aspetto astratto (come uomo spirituale o come artista, isolato dalla

[58] *Op. cit.*, p. 161.
[59] *Op. cit.*, p. 196.

società, rapportantesi a questa solo idealmente). I problemi con cui si travaglia il pensiero borghese: giungere ad una concezione unitaria della totalità del reale (come prodotto di una attività creatrice, da cui scaturiscono nella loro separazione il soggetto e l'oggetto e a cui questi si rapportano come momenti) e umanizzare l'uomo, sono però anche gli stessi problemi di cui il marxismo intraprende la risoluzione. Lukács riconosce dunque che il pensiero *classico* borghese (non affermerebbe la stessa cosa circa il pensiero tardo-borghese, divenuto « apologetico ») si affatica intorno ad un problema *autentico* (che esso invero non è in grado di risolvere) e riconosce che tale problema è *umanistico.* I suoi critici stalinisti scambiano il limite – marxisticamente interpretabile – della coscienza borghese per una minorità morale della medesima e scambiano i tentativi di soluzione necessariamente idealistici per una cosciente « dichiarazione di guerra » al materialismo, spacciando quest'ultimo in modo antidialettico ed antistorico per una teoria rivoluzionaria valida una volta per sempre.

Il superamento di Hegel operato da Marx non si effettua mediante una critica materialistica (nel senso di Feuerbach), ma è reso possibile dal fatto che Marx poté indicare nel proletariato *il* soggetto-oggetto della storia, il « Noi », le cui azioni costituiscono davvero la storia [60]. La superiorità del proletariato nei confronti della borghesia *non* poggia secondo lui nel fatto che esso dispone di un metodo specificamente « scientifico » di indagine sociale, ma nel fatto che solo dal suo punto di vista il *Tutto* sociale può esser riconosciuto e quindi insieme sovvertito. Il proletariato è in grado di intendere le forme reificate della realtà (che apparivano insuperabili nella loro rigidità al pensiero borghese o tutt'al più potevano essere soppresse idealmente e quindi solo in apparenza) come *processi che si svolgono tra gli uomini* e innalzare positivamente al piano della coscienza il senso immanente dell'evoluzione, che era venuto all'esistenza solo negativamente negli antagonismi pur riconosciuti dal pensiero borghese [61]. Il risvegliarsi all'autocoscienza del proletariato è però insieme l'*autocoscienza* della merce (del momento strutturale dell'intera realtà caratteristico della società capitalistica) e *soppressione di se stesso come merce*; la realizzazione della sua umanità (che si identifica con l'essere-autocosciente) spinge immediatamente la sua autocoscienza all'azione. Costituendosi in classe autocosciente, il proletariato al tempo stesso rivoluziona la totalità. Il *rapporto fra teoria e prassi* è diventato qui qualcosa di essenzialmente diverso da come è inteso nelle scienze naturali o nella filosofia classica borghese. Esso attinge la effettiva ed efficace *unità* dei due mo-

[60] *Op. cit.*, p. 197.
[61] *Op. cit.*, p. 259.

menti. La coscienza, che nella filosofia e nella scienza borghese rimane ad un livello contemplativo, è divenuta qui essa stessa un principio *attivo-pratico*. In certo senso, perciò, in Lukács il proletariato divenuto autocosciente appare come la realizzazione dell'« intellectus archetipus » di Kant, cioè di una coscienza che ai suoi oggetti conferisce non solo la forma ma anche l'essere. Certo questo non va inteso nel senso di un *atto creativo* assoluto. Il proletariato « può chiamare in vita, nella sua riconversione pratica, soltanto ciò che viene spinto ad una decisione dalla dialettica storica »[62]. Ma poiché la sua coscienza « non è... la coscienza di un oggetto che le si contrappone, ma autocoscienza dell'oggetto stesso, l'atto della presa di coscienza rovescia la potenza di oggettualità del proprio oggetto »[63].

Il proletariato che si risveglia all'autocoscienza, già in quest'atto stesso, modifica il suo essere e con esso quello dell'intera società capitalistica, di cui esso è il pilastro portante. Ma ciò non va inteso come se Lukács volesse limitare l'azione proletaria a questo atto di presa di coscienza o credesse che con quest'atto fosse già avvenuto tutto l'essenziale. Gli preme solo di mostrare che qui si sviluppa un soggetto-oggetto della totalità sul terreno storico-concreto, capace di risolvere in processi tutti gli oggetti irrigiditi e reificati (divenuti dei feticci) della società capitalistica e di ricondurli ai rapporti interumani (rispettivamente di classe). Nella misura in cui l'autocoscienza del proletariato (in quanto autocoscienza della « merce » e quindi della società capitalistica nella sua struttura fondamentale) rende coscienti le *tendenze*, che rappresentano la intrinseca realtà dell'essere sociale, e ne sollecita così la realizzazione, essa tramuta al contempo in *processi* gli oggetti irrigiditi, « feticizzati », « reificati ». Così l'autocoscienza del proletariato opera sulla realtà il medesimo processo che Hegel aveva assegnato allo spirito: essa la rende libera a se stessa, l'aiuta a dirompere all'aperto. Mentre però il pensiero speculativo di Hegel, che tutto spiegava mediante lo spirito, faceva « ritornare in sé » la natura come spirito e presumeva, col risolvere gli oggetti nella coscienza, di averli portati allo stadio del loro essere adeguato, la soppressione degli oggetti reificati ad opera del proletariato autocosciente significa la liberazione dei *processi reali*, che in quegli oggetti erano come irrigiditi e raggelati. Dalla presa di coscienza del proletariato scaturisce quindi un reale processo di moto, mentre in Hegel la cosciente soppressione della realtà obiettiva nello spirito doveva ridurre alla quiete nello Spirito proprio ogni reale processo di moto.

Per Lukács il significato della presa di coscienza del proletariato in

[62] *Op. cit.*, p. 234.
[63] *Ibid.*

quanto classe è anche al tempo stesso la soluzione effettiva di quegli antagonismi della realtà, che Hegel aveva superato in modo meramente speculativo-immaginario. *Qualora* dunque *non si giunga alla costituzione del proletariato in classe*, il *cieco* corso della società capitalistica tende (con quella « necessità di una legge naturale », che dipende dalla inconsapevolezza dei partecipanti) *verso una sempre rinnovata riproduzione di quegli antagonismi*, che possono sì cambiare di forma, ma restano in linea di massima immutati. Per essi vale il detto, del resto superficiale, dei filistei: « Plus ça change plus c'est la même chose ». Se si lascia sfuggire il « kairòs » e non si costituisce a tempo giusto in classe, il proletariato deve ancora una volta esperire come oggetto sul proprio corpo gli antagonismi della società capitalistica. Il fallito tentativo, la perduta « possibilità obiettiva » di divenire cosciente, può essere paragonata ai falliti tentativi, che l'hegeliano spirito universale ha effettuato prima di trovare per la prima volta nello spirito del popolo greco un valido « gestore d'affari » per i suoi scopi.

J. Révai, nella sua già più volte citata relazione, ha salutato con entusiasmo questa interpretazione hegelianeggiante di Marx, espressa da Lukács. In un punto però non gli sembra ancora abbastanza hegeliana. Se infatti il proletariato anche nel presente appare come il concreto soggetto della storia, allora non può essere il soggetto unitario della *storia universale*:

Il moderno proletariato che lotta per il comunismo non è il soggetto della società antica, della società feudale. Intende queste epoche come il passato suo proprio..., ma non è il loro soggetto.

Ma, per poter comprendere se stesso, il proletariato deve proiettare nel passato dal suo punto di osservazione un soggetto unitario dell'universa storia, il quale in esso finalmente è diventato identico al suo oggetto.

Il proletariato si ritrova così – almeno in rapporto alla storia passata – nella stessa situazione di Hegel, il quale, per fare dello spirito universale il soggetto della storia, dovette ricollocarlo indietro all'inizio di questa, per quanto esso fosse divenuto « realtà » solo nella sua propria coscienza (di Hegel).

Il proletariato, che in virtù del suo stato disumano ha capito il non-essere dell'uomo di ogni società classista, presuppone però un qualche uomo « essente in sé », della cui « natura » non faccia parte l'essere dominato da leggi sociali (ciecamente operanti) e la cui realizzazione ad opera del proletariato è il fine del processo storico e che dunque in quanto mero soggettivamente-correlato deve essere subordinato al processo storico in quanto trovantesi in lui in guisa trascendente. L'uomo... è parimenti mitologia concettuale. Ma è una mitologia concettuale inevitabile [64].

[64] Josef Révai, *op. cit.*, pp. 235 sgg.

Su una posizione affine si è posto anche Ernst Bloch.

Nello stesso anno di *Storia e coscienza di classe* di György Lukács apparve nel « Grünbergs Archiv » un articolo assai lungo di Karl Korsch dal titolo *Marxismo e filosofia*, che poco dopo fu pubblicato anche in forma di libro (io cito dalla seconda edizione del 1930). Nella concezione di fondo Korsch concorda pienamente con Lukács.

Korsch prende le mosse dal noto fatto che Hegel negli anni cinquanta del XIX secolo non aveva quasi più aderenti fra i pensatori borghesi (se si prescinde da qualche hegeliano sopravvissuto come Rosenkranz e Michelet). Ma la ragione di questo distacco da Hegel egli non la vede – come il noto storico della filosofia Ueberweg – in un « generale infiacchimento » e nel fatto che « ci si era stancati di un eccessivo idealismo e si esigeva un più sostanzioso nutrimento spirituale », ma la vede nel trapasso del movimento rivoluzionario dalla borghesia al proletariato. In verità negli anni quaranta si sarebbe verificato non già un ristagno, ma una trasformazione profonda del movimento rivoluzionario e dunque anche del pensiero dialettico. Per lui il marxismo e Hegel stanno fra loro nello stesso rapporto in cui il movimento rivoluzionario borghese sta a quello proletario.

Comprendiamo – prosegue Korsch – che sul piano della storia del pensiero (ideologico) il sistema marxista – che è espressione teorica del movimento rivoluzionario – deve avere con i sistemi della filosofia ideale [sic!] tedesca – che sono l'espressione teorica del movimento rivoluzionario borghese – lo stesso rapporto che sul piano della prassi sociale e politica intercorre tra il movimento rivoluzionario di classe del proletariato e il movimento rivoluzionario borghese. Si tratta del medesimo processo di sviluppo storico in cui da un lato, dal movimento rivoluzionario del Terzo Stato emerge un movimento di classe proletario « autonomo » e dall'altro, alla filosofia ideale borghese si contrappone in modo « autonomo » la nuova teoria materialistica del marxismo. ... In termini hegeliano-marxiani, il sorgere della teoria marxista è solo « l'altra faccia » del sorgere del reale movimento proletario di classe; solo se presi insieme i due lati formano la totalità concreta del processo storico (*op. cit.*, p. 47).

Korsch non afferma affatto una « dipendenza » del marxismo, bensì vede il processo per cui la teoria si rende autonoma da quella borghese, in rapporto diretto con il processo per cui il movimento proletario si rende indipendente da quello liberale-borghese, nella scia del quale all'inizio ancora si trovava. Questa crescita al di là del proprio ambito, questo scavalcamento del movimento rivoluzionario borghese ad opera di quello proletario, trova anche una chiara espressione nelle formulazioni del giovane Marx, quando, p. es., egli dice che l'emancipazione (borghese) dell'uomo politico-astratto (del cittadino) deve esser superata dall'emancipazione dell'uomo concreto nella rivoluzione proletaria. A Marx premeva, come nella teoria così anche nella prassi politica,

di concretizzare e realizzare gli scopi proposti dalla borghesia (come pressappoco si espressero nelle risoluzioni della Rivoluzione francese), di contro alla loro pseudo-realizzazione (presunta) *necessariamente* astratta e formale nello Stato borghese-liberale. Ma questo rapporto di corrispondenza è per Korsch – come per il giovane Marx stesso – non l'effetto di un mero « rispecchiamento » dell'essere sociale nella coscienza; il reale processo sociale *e* lo sviluppo della teoria formano piuttosto due aspetti di una totalità, di una *connessione del Tutto*. Non si può perciò affatto dire che la società (in quanto « soggetto ») o addirittura la « materia » determinano *causalmente* la coscienza, mentre questa sarebbe puramente un « riflesso » dell'essere materiale; anzi il processo complessivo si « rovescia », perché le contraddizioni sociali prosperano fino al momento in cui dirompe la coscienza di queste contraddizioni e allora l'autocoscienza di questo essere sociale (come emerge nella autocoscienza del proletariato come merce, cioè come cellula riproduttiva della società capitalistica) spinge avanti a sua volta l'essere sociale. Le espressioni « essere » e « coscienza » sono qui inadeguate, poiché sembrano indicare entità statiche, mentre in realtà si tratta di *processi*.

Questa concezione dello sviluppo sociale come una totalità, che viene sovvertita dalla coscienza di classe del proletariato, nel corso del XIX secolo andò perduta per il marxismo. Nella misura in cui svanivano le prospettive di una rivoluzione proletaria, anche la teoria divenne *praticamente* antidialettica ed evoluzionistica. La teoria unitaria si risolve in *disjecta membra*. La teoria, libera da giudizi di valore ed obiettivamente scientifica, della società e dell'economia se ne sta, in conclusione, irrelata di fronte alla prassi politica socialista. Mentre il revisionismo adatta la teoria alla lotta di classe ormai praticamente divenuta riformistica e rinuncia a tutte le « frasi » dialettiche (Bernstein), l'ortodossia marxista volgare (Kautsky) cerca di mantenersi salda alla teoria rivoluzionaria in contrasto con la prassi, separando appunto la teoria dalla prassi.

Solo con l'avvento di una epoca storica nuovamente rivoluzionaria questo stato di cose – secondo Korsch – è di nuovo mutato. Le due figure rappresentative sono per lui Lenin e Rosa Luxemburg. Entrambi risvegliano a nuova vita il momento rivoluzionario e dialettico del marxismo. Ma Korsch si è ingannato, prendendo questa reviviscenza per un ripristino della concezione hegeliano-marxiana della totalità. Già l'attenersi di Lenin alla engelsiana teoria del rispecchiamento parla contro questa interpretazione.

Per contro, la situazione rivoluzionaria (insieme alla nuova rivalutazione di Hegel anche in « campo borghese ») costituì certamente per

Lukács e Korsch la spinta ad una appropriazione più in profondità del pensiero di Hegel e Marx. Korsch attacca aspramente la determinazione in senso positivistico del rapporto fra filosofia e scienza (marxista).

> Il contrasto reale... consiste piuttosto soltanto nel fatto che questo socialismo è l'espressione teorica di un processo rivoluzionario che si concluderà con la totale soppressione di queste filosofie e scienze borghesi, in concomitanza con la soppressione di quei rapporti materiali che in queste filosofie e scienze avevano trovato la loro espressione ideologica (*op. cit.*, pp. 63-64).

Il fatto che Korsch come Lukács annoveri anche la *scienza* nel numero delle formazioni ideologiche, fu ripetutamente condannato come *ultraradicalismo di sinistra* dai rappresentanti delle due ortodossie marxiste (da un lato Kautsky e dall'altro i sovietici). Non va però dimenticato che non è qui in discussione la scienza pura (della natura) in quanto tale, ma unicamente la sua *funzione ideologica* nella concezione dell'universa realtà e la trasposizione della metodica e del modo di pensare ad essa propri all'esame della realtà socio-culturale.

È innanzitutto riguardo alla cosiddetta *teoria del rispecchiamento* che Korsch, come Lukács, si allontana da Engels e Lenin. L'affermazione che la coscienza, la teoria, rappresenti unicamente un *riflesso* impallidito dell'essere « materiale » effettivamente reale, gli pareva antidialettica e in contrasto con l'esperienza. Anche se successivamente (come ha fatto prima Lenin e dopo di lui Stalin) alla coscienza si attribuì la capacità di *agire di rimbalzo* sull'essere da cui è derivata e di cui essa veramente doveva essere una mera immagine, questa teoria resta antidialettica, perché la categoria dell'*azione reciproca* rimane vincolata al pensiero meccanico. La coscienza, in generale le teorie (ideologie), non sono un riflesso, un'immagine, ma un *momento costitutivo* della realtà e come tali stanno in relazione col Tutto e sono di notevole importanza per il Tutto (e la sua struttura). Ciò vale per la stessa teoria economica:

> Tra la realtà dei rapporti materiali di produzione della società borghese e le stesse rappresentazioni economiche esiste solo apparentemente il rapporto che l'immagine ha con l'oggetto riprodotto; in realtà si tratta del rapporto che esiste tra una determinata parte dell'insieme e le parti dello stesso insieme. Tanto l'economia borghese quanto i rapporti materiali di produzione fanno parte dell'insieme che è la società borghese. Ma a questo insieme appartengono anche le rappresentazioni politiche e giuridiche e i loro oggetti apparenti, che il politico e il giurista borghese, gli « ideologi della proprietà privata » (Marx), nella loro prospettiva ideologica falsata considerano come essenze autonome. Allo stesso modo ... l'arte, la religione e la filosofia della società borghese (*op. cit.*, p. 82).

Come i momenti di ogni insieme che costituisca un'unità dialettica, anche qui ogni momento rappresenta l'insieme sotto un determinato e

peculiare punto di vista. A questo riguardo Lukács ha cercato di mostrare che è caratteristica della teoria della società borghese una determinata *impenetrabilità*: il limite dell'irrazionalismo o il « limite della cosa in sé », che impedisce un intendimento adeguato dell'insieme. Se quindi il momento della coscienza subisce un mutamento *essenziale* e decisivo, anche in tutti gli altri momenti dell'insieme deve verificarsi una modificazione. Se il funzionamento della società capitalistica e delle sue « leggi » è condizionato al fatto che regni la detta impenetrabilità, queste leggi possono e devono essere soppresse, una volta che una quantità abbastanza grande di uomini le abbia osservate e comprese fino in fondo. La lucida penetrazione di queste leggi operanti all'insaputa degli uomini che agiscono (e che perciò sono propriamente « l'oggetto dell'azione ») significa però un diverso *intendimento* che gli uomini acquistano *di se stessi*, e poiché gli uomini agiscono nella società in quanto classi, quest'autocoscienza può essere solo un'autocoscienza di classe. In questo modo si può stabilire un collegamento tra la teoria lukácsiana della coscienza proletaria di classe e della sua funzione storica e le concezioni di Korsch.

Infatti anche Korsch nel suo saggio aggiunge la seguente dichiarazione (il saggio apparve per la prima volta nello stesso anno del libro di Lukács):

> Solo mentre scrivevo questo saggio è apparso il libro di G. Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein*[65]. Per quanto ho potuto constatare fino ad ora, non posso che approvare con gioia le esposizioni dell'autore fondate su una più larga base filosofica, che spesso toccano questioni che ho posto in questo mio saggio...[66].

Infatti la critica dei teorici « ufficiali » di partito nell'Est e nell'Ovest si è rivolta in uguale misura contro i due pensatori. Ricercare le cause di questa avversione perpetuatasi fino ad oggi è uno dei compiti che mi sono posto nel presente saggio.

Le interpretazioni di Marx filosoficamente rilevanti, espresse da Lukács e Korsch, incontrarono invero grande considerazione nei circoli intellettuali e hanno per lungo tempo determinato il livello della discussione, ma dalla parte dei rappresentanti delle due ortodossie marxiste, cioè dei kautskyani e dei leniniani, cozzarono contro un rifiuto

[65] Berlino, Malik-Verlag 1923.

[66] Precisamente nella seconda edizione del suo libro Korsch afferma di non aver individuato « con sufficiente chiarezza la portata delle divergenze (1923) fra Lukács e lui che non toccavano solo 'questioni di dettaglio', ma che, nonostante i molti punti in comune, toccavano anche questioni fondamentali della nostra tendenza teorica », dichiara però di trovarsi « nell'atteggiamento critico nei confronti della vecchia e della nuova ortodossia marxista, di quella socialdemocratica e di quella comunista, oggettivamente... tuttora accumunato in un unico fronte assieme a Lukács » (*op. cit.*, p. 210).

unanime. Su questo notevole e duplice fenomeno ha già richiamato l'attenzione Korsch stesso nella seconda edizione del suo libro e lo ha ricondotto alla carenza in entrambe le parti di un pensiero genuinamente dialettico. Ma dietro al rifiuto di questa interpretazione schiettamente dialettica stava però – inconsapevolmente – il rifiuto di una *forma di pensiero*, diretta per sua natura ad interpretare il senso e comprendere la realtà umana, comprensione che mediante una presa di coscienza collettiva può rovesciarsi in azione, ma che non si adatta, come il pensiero tecnico-scientifico, alla funzione strumentale d'un *sapere per potere*.

In « Die Gesellschaft », anno 1, n. 3 (giugno 1924) Karl Kautsky si scaglia contro Korsch, al quale rimprovera di basarsi « sul marxismo primitivo e sulle primissime opere che Marx ed Engels avevano concepito prima del loro trentesimo anno di età al tempo della rivoluzione del 1848 e dei suoi effetti successivi del 1849 e 1850 » (p. 314), invece di basarsi sul marxismo « maturo » della seconda metà del secolo. Il giovane Marx è condannato in quanto troppo rivoluzionario. La linea divisoria, tracciata qui da Kautsky, fra il giovane Marx, ancora inficiato di hegelismo, e il Marx maturo, « marxista in senso proprio », svolse in seguito – soprattutto dopo la pubblicazione dello scritto giovanile di Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, ancora sconosciuto nel 1924 – un ruolo assai importante anche in campo leninista-stalinista. Questa linea divisoria è ancora presente ed ha trovato la sua espressione nel fatto che nella nuova edizione sovietica e tedesco-occidentale delle opere di Marx ed Engels è stato omesso questo scritto di importanza centrale per la discussione contemporanea su Marx [67].

La condanna dell'autorità è pronunciata da Jan Sten sull'organo del Comintern (la « Internationale Pressekorrispondenz », anno 5, n. 34 [numero speciale del 12/3/1925]), il quale faceva parte egli stesso del gruppo di Deborin in seguito condannato, ma che qui rompe più violentemente che mai con Lukács e Korsch:

> Nell'atmosfera creata da questi essenziali e grandi compiti [del partito, che sono stati descritti precedentemente (I. F.)] come pure nel mentre vengono meno sul terreno del materialismo dialettico tradizioni profondamente incidenti ed ampiamente determinanti, incomincia a formarsi tra le file dei partiti comunisti un marxismo falsificato e deformato. Come esempio di siffatte deformazioni ed escre-

[67] Siegfried Marck ha criticato Lukács dalla prospettiva del marxismo kantiano. Cfr. a) *Neukritizistische und neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik*, in « Die Gesellschaft », 1ª annata, n. 6, pp. 573-78, e *Die Dialektik im Denken der Gegenwart*, Band 1, Tübingen 1929, cap. 3; b) *Georg Lucács' historische Dialektik*, pp. 122-29 e c) *Auseinandersetzung mit Lucács*, pp. 130-35. Nel suo lavoro *Der Neuhumanismus als politische Philosophie*, Zurigo 1938, Marck ritorna ancora una volta criticamente su Lukács.

scenze morbose possono valere le produzioni filosofiche di Lukács, Korsch e Fogarasi come pure di altri.

Queste costruzioni filosofiche di Lukács stanno senza alcun dubbio in connessione diretta con una determinata fase di sviluppo dei partiti comunisti. Questa filosofia, che rappresenta una deformazione idealistica della filosofia marxista e dialettico-materialistica, e per molti aspetti ricade nel vecchio idealismo hegeliano, manifesta palesemente in alcune delle sue tesi un rapporto immediato con le malattie di sinistra, tipiche dell'infanzia della prassi politica. In Lukács il processo di sviluppo dell'autocoscienza della classe lavoratrice sorge e viene fatto discendere dalla legge obiettiva dello sviluppo storico. La stessa falsa concezione della reciproca relazione fra economia e ideologia... mostra l'allontanamento di Lukács dal terreno dialettico nella sua illustrazione della storia dello sviluppo della classe lavoratrice.

L'articolo di Lukács sul tema *Spontaneità delle masse e attività del partito*, pubblicato sull'organo teorico del Partito comunista tedesco « Die Internationale » nel 1921, rivela del tutto chiaramente il nesso della filosofia di Lukács con una impostazione soggettivistica, cioè con le malattie infantili di sinistra della politica... Vediamo qui come la deviazione [sic!] politica erronea trovi il suo sedimento filosofico [68].

Kautsky e Sten non furono gli unici critici ortodossi, che attaccassero la presentazione « hegelianeggiante » del marxismo espressa da Korsch e Lukács [69], ma la loro presa di posizione è assai caratteristica. Questo rifiuto unanime proveniente da *entrambe* le ortodossie mette, al tempo stesso, bene in evidenza che quella che qui è combattuta non è affatto una posizione ostile alla rivoluzione, ma è piuttosto una posizione che corrispondeva altrettanto poco ai bisogni degli organizzatori e manager del tradizionalistico SPD quanto a quelli dei sovrani mani-

[68] « Imprekor », 1925, p. 501.

[69] Massimamente rappresentativa è la critica che fa a Mosca il 19/6/1924 Zinoviev nel suo *Resoconto sull'attività e la tattica del Komintern*. Qui fra l'altro egli dice: « Nemmeno tollereremo che il compagno ungherese Lukács faccia la stessa cosa [che aveva fatto un 'revisionista' precedentemente nominato (I.F.)] nel campo filosofico e sociologico... Abbiamo la medesima corrente nel partito tedesco. Il compagno Graziadei [cui poco più sopra era stata addebitata l'imputazione di 'socialdemocratico' (I.F.)] è professore, *Korsch pure è professore* (per inciso: *anche Lukács è professore*). *Se ancora altri professori del genere vengono a mescere le loro teorie marxiste*, allora la cosa si metterà male. Un tale revisionismo teoretico *non possiamo tollerarlo impunemente* nella nostra Internazionale Comunista » (« Internationale Pressekorrespondenz »), 4ª annata, 1942, n. 79, 2/7/1924, p. 978). Poco tempo prima era già apparso un resoconto sul discorso di Zinoviev (n. 79 del 28/6/1924, p. 931).

Che l'« idealismo menscevizzante » di Deborin non abbia niente in comune coll'interpretazione di Marx propria di Lukács e Korsch, emerge già dal fatto che lo stesso Deborin nella rivista « Arbeiter-Literatur » ha mosso a Lukács una violenta critica, che sicuramente non si spiega con motivi tattici (« Arbeiter-Literatur », n. 10, ottobre 1924, pp. 615-40). Per quel che io posso giudicare, Deborin e il suo gruppo hanno unicamente dato maggior rilievo al momento dialettico nel quadro della tematica, segnata da Engels e Lenin, della ontologia materialistico-dialettica, senza prefiggersi una separazione in via di principio fra la totalità storico-sociale, comprendente il momento della coscienza, e la natura esterna (pensata dall'uomo in forma astratta). Con ciò essi si avvicinano in effetti di più all'Hegel sistematico, mentre la « colpa » di Lukács e Korsch nei confronti della lettera della critica ufficiale consisteva piuttosto, in verità, in un richiamo in vita del giovane Marx.

polatori delle masse nel PCUS. Le affinità ideologiche fra il « rinnegato Kautsky » (Lenin) e l'ortodossia leniniana sono maggiori di quello che in un primo momento lasciano vedere le opposizioni dovute a valutazioni divergenti in campo etico (che cadono al di fuori della teoria in quanto tale) e le contrapposte conseguenze che a quelle conseguono nel campo politico. La scelta di Kautsky è per la democrazia e l'evoluzione graduale, quella dei leninisti per la dittatura e il mutamento con la violenza (più tardi: « rivoluzione dall'alto »), ma la Weltanschauung che ambedue rappresentano non è in fondo molto diversa. Quanto più ristretti sono i contrasti ideologici, tanto più marcatamente sogliono essere sottolineati.

3. Il rapporto Marx-Hegel nella visione stalinista e l'eterodossia di Lukács e Bloch

Fin dagli anni venti, da quando cioè sotto la preminente influenza di Stalin il leninismo divenne una Weltanschauung vincolante per tutti i comunisti in generale, la « deviazione di sinistra » è riguardata come un pericolo notevole per la purezza della dottrina. Già da allora ogni interessamento assai vivo per l'opera di Hegel – specialmente fra i marxisti tedeschi – viene considerato come un indizio di tendenze deviazionistiche di sinistra. La « guerra su due fronti » – che nel 1931 Mitin dichiarò su commissione di Stalin contro i meccanicisti di destra e gli « idealisti menscevizzanti » (hegeliani) di sinistra [70] – ha condotto in seguito ad un atteggiamento sempre più riservato degli ideologi ufficiali nei confronti di Hegel. Ma per quel che si venne a parlare di lui, ci si accontentò di ripetere le solite asserzioni ormai sanzionate dei « classici » Lenin e Stalin, oppure si trattarono le categorie della logica hegeliana in modo del tutto astratto. Poiché gli scritti giovanili di Marx erano considerati lavori « non ancora marxisti », non era affatto possibile avere informazioni esaurienti sulle vere connessioni, che sussistono non solo biograficamente ma anche oggettivamente, tra il pensiero di Hegel e quello di Marx [71].

[70] Cfr. MITIN, *Ueber die Ergebnisse der philosophischen Diskussion*, in « Unter dem Banner des Marxismus », 5ª annata, 1931, pp. 171-213, specialmente III. *Der menschewistisch geprägte Idealismus der Deborinischen Gruppe*, pp. 193-207 e IV. *Die Aufgaben des Zweifrontenkampfes in der Philosophie*, pp. 207-13.

[71] L'interpretazione del marxismo nella prospettiva delle opere filosofiche giovanili fu suscitata specialmente dall'edizione del manoscritto parigino *Nationalökonomie und Philosophie*. Una parte di questo fu pubblicato per la prima volta nel 1931 nell'annuale « Unter dem Banner des Marxismus », pp. 256-75 (*Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*); l'anno successivo il frammento apparve nella « Marx-Engels-Gesamtausgabe » (1. Abteilung, Band 3) e in una scelta di lavori di Marx in « Kröner-Verlag » (a cura di Landshut-Meyer). Nel 1923 Lukács e Korsch avevano potuto basarsi unicamente sulla (insufficiente) edizione postuma del Mehring, la quale tuttavia contiene

La situazione spirituale nella SED[72] e nel territorio da essa dominato non può essere compresa senza richiamar l'attenzione sul rapporto fra Stalin, stalinismo e filosofia hegeliana. La posizione caratteristica di Stalin nei confronti di Hegel viene già chiaramente alla luce nella sua prima enunciazione ideologica (nello scritto *Anarchismo e socialismo*)[73].

Colpisce innanzitutto che Stalin ritenesse già allora apertamente Hegel un filosofo completamente *reazionario*, e approvasse la valutazione anarchica di Hegel come « filosofo della restaurazione », ma desse al tempo stesso al suo metodo dialettico il valore di scoperta scientifica e rivoluzionaria. Stalin spiegava questa divergenza tra impostazione generale reazionaria e sapere progressista indicando un certo numero di scienziati, che parimenti non erano dei rivoluzionari ed ai quali tuttavia sono dovute conclusioni scientifiche di grande importanza:

Mayer e Helmholtz non erano dei rivoluzionari, ma le loro scoperte nel campo della fisica sono divenute un fondamento della scienza. Rivoluzionari non furono Lamarck e Darwin, ma il loro metodo evoluzionistico ha trasformato completamente la scienza biologica... Perché non si può ammettere che Hegel, nonostante il suo conservatorismo, sia riuscito ad elaborare il metodo scientifico che si chiama dialettico? [74]

Questa delucidazione mostra chiaramente che a Stalin è del tutto sfuggita la differenza essenziale che distingue la conoscenza scientifico-naturale da quella storico-filosofica. Secondo lui il metodo dialettico marxista è un « metodo scientifico » come un altro qualsiasi e quindi, in quanto tale, si trova in un rapporto altrettanto esteriore col contenuto che esso coglie e con la persona del ricercatore quanto i metodi della scienza naturale[75]. Il suo giudizio storico su Hegel è astorico, e

anche una gran parte dei lavori giovanili pubblicati. Non va dimenticato che si poteva prender visione di un'intera serie di opere giovanili di Marx (p. es., *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, 1843, e *Zur Judenfrage*, 1843, nei « Deutsch-Französische Jahrbücher », *Das Elend der Philosophie*, 1847, e *Die Heilige Familie*, 1845, in autonome edizioni). Mentre però nel mondo occidentale questi scritti giovanili gravitavano sempre di più verso il centro dell'interesse, venivano minimizzati dall'ortodossia sovietica di partito come peccatucci giovanili prescientifici di Marx. Era con ciò ostruita la via per una più profonda comprensione delle successive opere di Marx. Lefèbvre, nel suo più sotto citato saggio nei « Temps Modernes », ha additato il fatto di quanto sia stata feconda la discussione intorno al marxismo in Francia anche in ambienti di partito (dopo il 1945), in connessione con la riscoperta degli scritti giovanili e quanto questa situazione sia mutata per l'influsso della ideologia sovietica Stalin-zdanoviana e della « scienza sovietica ».

[72] 1906-07, *Werke*, in tedesco, Berlino 1950, vol. I, pp. 257-323.

[73] SED, Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (Partito socialista unitario della Germania orientale). [*N.d.T.*].

[74] *Op. cit.*, p. 265.

[75] Su questo argomento confronta la mia relazione *Der Wissenschaftsanspruch des dialektischen Materialismus*, in *Christen oder Bolschewisten*, Stuttgart 1957, Kröner-

di conseguenza nemmeno marxista nel senso dell'« inquadramento » delle ideologie tentato da Marx. Wolfgang Harich ha perciò giustamente fatto notare contro la tesi di Stalin che il metodo dialettico di Hegel (si pensi soltanto alla categoria del salto qualitativo) è sorto proprio in connessione con la sua difesa delle conquiste della Rivoluzione francese [76]. La valutazione staliniana di Hegel come filosofo della reazione prussiana va ricondotta da un lato ad una carenza di conoscenze in Stalin, dall'altro all'equiparazione, affiorante già in Engels, tra scienze naturali e sociali, la quale gli consentì di porre su uno stesso piano Marx e Darwin.

La valutazione di Hegel come filosofo reazionario, accolta da Stalin già nel 1906, si fece ancora più radicale durante la seconda guerra mondiale per comprensibili motivi propagandistici. Tale giudizio trovò il suo sedimento in una nota di Stalin del 1941 come pure nella grande enciclopedia sovietica, dove si dice:

> La battaglia contro il materialismo ebbe la sua più aspra espressione nelle opere di Kant, Fichte, Schelling e Hegel. La loro filosofia impersonò la reazione dell'aristocrazia [!] alla rivoluzione e al materialismo borghese della Francia del XVIII secolo. I filosofi tedeschi prima e dopo il 1800 espressero la paura e l'odio della nobiltà tedesca e della servile borghesia timorosa e debole di fronte al rovesciamento rivoluzionario dell'ordinamento feudale in Francia [77].

Un secondo carattere tipico della concezione staliniana è questo: Stalin non solo opera una rottura radicale nello sviluppo storico che da Hegel conduce a Marx ed Engels, ma ha inoltre trasformato questa rottura in un abisso incolmabile. Onde l'interprete ideologico di Stalin, A. Zdanov verso i suoi ultimi anni di vita sottolineava in una sua nota critica del luglio 1947 relativa al libro di Alessandrov *Storia della filosofia europea occidentale*, « che Marx ed Engels hanno creato una nuova filosofia che si differenzia qualitativamente da tutti i precedenti... sistemi » [78]. Ma questa differenza non è vista nel fatto che Marx credeva di aver trovato il punto archimedico per operare una « realizzazione » della filosofia nel proletariato e nella « azione rivoluzionaria » di questo, bensì nella « trasformazione della filosofia in una scienza ». Il marxismo diviene così un perfetto analogo del positivismo di Comte. Che qui lo stalinismo si trovi sulla stessa linea della tradizione engelsiana, lo dimostra una citazione tratta dallo scritto di Engels *Ludwig*

Verlag. Oggi tuttavia non mi atterrei più alla posizione di Rickert e Windelband, cui si fa là riferimento.

[76] « Dt. Ztschr. f. Philosophie », 4ª annata, fascicolo 5 (condannato), p. 561.

[77] *Grosse Sowjetenzyklopädie, Reihe Länder der Erde I, Deutschland,* Berlino 1953, p. 277.

[78] A. Zdanov, *Ueber Kunst und Wissenschaft*, Berlino 1951, p. 84 (prima pubblicazione in russo in « Voprosi Filosofii », 1947, fascicolo 1).

Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca, che Zdanov riferisce in questo contesto. Quando ci si è resi conto che invano i filosofi tendono alla verità assoluta e totale, diceva Engels, « si lascia correre la 'verità assoluta', che per questa via e da ogni singolo isolatamente non può essere raggiunta, e si dà la caccia, invece, alle verità relative accessibili per la via delle scienze positive e della sintesi dei loro risultati a mezzo del pensiero dialettico »[79].

Mentre Marx ancora credeva possibile « risolvere l'enigma » sul terreno (certamente limitato, ma centrale per l'uomo) della realtà storico-sociale e insieme rendere pienamente trasparente a se stessa la sostanza del movimento storico mediante l'azione collettiva del proletariato, qui la scienza positiva si sostituisce alle « tessiture mentali » filosofiche. La filosofia è « soppressa », senza che per questo, come Marx esigeva, sia « realizzata ».

Ma la realizzazione della filosofia significava, come è noto, la liberazione concreta dell'uomo concreto in opposizione alla liberazione formale-astratta del cittadino spiritualistico nella democrazia borghese e nella filosofia dello stato di Hegel. Non a caso tuttavia nella ideologia del leninismo-stalinismo questa realizzazione è andata a cadere nel vuoto.

Mentre infatti Hegel veniva diffamato come reazionario ed il suo sistema dichiarato completamente superato, al tempo stesso la *prassi* dell'era staliniana (la cui fine ancor oggi ha da venire) si avvicinava sempre più al modello ideale hegeliano interpretato in senso conservatore. L'avvicinamento *di fatto* (inconsapevole) costituiva probabilmente anche uno dei motivi (inconsapevoli?) della contestazione, nel contempo ripetuta ad alta voce, di avere qualcosa in comune con la sua filosofia. Questo avvicinamento all'hegelismo può essere mostrato in due settori. In primo luogo fu la *teoria* stessa ad essere allontanata sempre più dal reale movimento pratico e ad essere tramutata in un *sistema* generale astratto e speculativo, a base del quale doveva addirittura venir posto un sommario sistematico delle categorie generali. In questo sistema il concetto hegeliano di spirito era bensì sostituito con quello di materia, ma in un sistema *dialettico* un tale scambio del concetto di base può mutare poco o niente. Il noto « rimettere-sui-piedi » l'hegelismo si riduceva, a guardar più da vicino, ad uno scambio di parole. Karl Korsch ha già descritto questa correlazione nel 1931 in questi termini: Lenin in quanto marxista pretende

... in pari tempo di rimanere hegeliano. Egli immagina effettivamente il passaggio dalla dialettica idealistica di Hegel al materialismo di Marx ed Engels come pura

[79] F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1947, p. 13.

e semplice sostituzione della concezione del mondo (*Weltanschauung*) idealistica che sta alla base del metodo dialettico di Hegel con un'altra concezione filosofica del mondo non più « idealistica » ma « materialistica »; Lenin sembra non rendersi conto che un simile « capovolgimento materialistico » della filosofia idealistica hegeliana nel migliore dei casi condurrebbe ad una modificazione esclusivamente terminologica, per cui l'assoluto non verrebbe più chiamato « Spirito » ma invece « Materia »[80].

Questa osservazione, rilevata a proposito di Lenin, vale indubbiamente in misura ancora maggiore per lo stalinismo. Ma se la teoria nel suo svincolamento dalla « prassi rivoluzionaria » (che di fatto non si verificò *mai* nella forma concepita da Marx) e nel suo costituirsi a sistema totale *contemplativo* significava un avvicinamento a Hegel, d'altra parte la hegelizzazione di fatto nel *settore politico* era ancor più ampia e sorprendente. Lo *Stato* sovietico sotto il dominio di Stalin avanzava la pretesa, in fondo con forza molto maggiore che non lo Stato hegeliano, di essere « l'apparizione della divinità », l'« assoluto » nel mondo. La « libertà » che esso prometteva ai suoi cittadini non era in alcun modo « più concreta » e più reale di quella che potrebbe derivare da un hegelismo inteso in senso estremamente conservatore (e unilaterale). Tale libertà consisteva nel permettere a tutti i cittadini sovietici di identificarsi con il volere (gabellato per razionale) del governo sovietico (e della direzione del partito). La teoria della democrazia sovietica, che pretende esserci accordo completo fra interessi e volontà della direzione dello Stato e del partito e quelli del « popolo lavoratore », è un accoglimento totale (quando anche forse inconsapevole) della hegeliana filosofia del diritto. Qui però è impossibile non avvertire una differenza non trascurabile: Hegel faceva quest'affermazione in riferimento ad uno Stato che egli idealizzava sì, ma di cui non deteneva lui il potere, mentre nel caso di Stalin era il dominatore stesso che enunciava questa teoria per lui oltremodo vantaggiosa (e contemporaneamente vietava ogni critica ad essa).

Su questo singolare fenomeno – che proprio nel momento in cui condannava Hegel (e con lui il giovane Marx, ancora « hegeliano »), lo stalinismo stesso era de facto più hegeliano di tutti i « deviazionisti di sinistra » presi insieme – ha richiamato l'attenzione a suo tempo anche il famoso marxista francese Henri Lefèbvre. In una relazione scritta per la rivista polacca « Tworczosc », dal titolo *Il marxismo e il pensiero francese*, egli scrive:

In effetti la sfera dello Stato, Stalin come guida dello Stato e il partito concepito come organismo dello Stato si erigevano così a criteri di verità. Divennero qualcosa di analogo all'Idea hegeliana: fine, termine, senso della storia, domi-

[80] *Marxismo e filosofia* cit., p. 28.

nante senza contraddizione interna la catena storica delle contraddizioni. Diventando filosofia assoluta dello Stato e ideologia di Stato, il marxismo s'appiattiva in hegelismo. E ciò – ironia! – nel momento stesso in cui si rigettava l'hegelismo nell'immondezzaio della storia [81].

Lefèbvre spiega questo « criptohegelismo di Stalin » con la tesi – parimenti già formulata dal giovane Stalin – del « ritardo della coscienza » rispetto all'essere sociale. Se infatti la coscienza di tutti i normali cittadini ritarda, allora la verità deve esser loro porta da una *sfera situata al di là*, e questa è nel caso di Stalin (e di Hegel) la sfera dello Stato e rispettivamente dei funzionari di Stato (e dei funzionari di partito), che sono dotati del privilegio di preveggenza e di prescienza. Ma questa di Stalin risale a sua volta ad una tesi di Kautsky e di Lenin, la cui portata teorica ha riconosciuto pure Korsch. Kautsky infatti espresse già nel 1901 il parere che il proletariato *non* possa giungere da solo alla « coscienza socialista » e che « la coscienza socialista è qualcosa di immesso dall'esterno nella lotta di classe », « non qualcosa che sia sorto spontaneamente da essa » [82].

Nel 1902 Lenin si è riallacciato a questa tesi nel suo scritto *Che fare?* e ne ha dedotto la necessità di una organizzazione separata dalla massa del proletariato ossia del *partito*. La lotta di classe e la coscienza socialista sono qui poste da Kautsky e da Lenin su due fila di sviluppo che certo *si svolgono parallele* ma che non sono immediatamente collegate, ed inoltre si afferma il necessario ritardo della coscienza dei proletari che restano inviluppati nell'immediatezza. Karl Marx invece aveva visto la teoria da lui sviluppata ancora in un rapporto diretto con il reale processo di rivoluzione sociale e l'aveva definita « l'*espressione* generale del movimento storico come effettivamente si svolge ». Dall'affermazione dell'incapacità congenita del proletariato a giungere alla coscienza socialista senza la direzione e la guida di rivoluzionari di professione marxisticamente addestrati, si sviluppò la dottrina che teorizzava il partito come protettore e custode della retta coscienza di classe e in definitiva lo Stato socialista sovietico come l'unico possessore della verità storica.

Ma quanto più si perdeva di vista la concretezza marxiana dell'uomo che esplica integralmente se stesso e della « unwälzende Praxis », tanto più forte si parlava di concretezza e tanto più veniva sottolineato il « carattere materialistico » della Weltanschauung marxista-leninista.

In questa situazione apparvero nel 1948 e nel 1951 due significativi ritratti di Hegel usciti dalla penna dei filosofi-guida marxisti Györ-

[81] Citato da « Temps Modernes », luglio-agosto 1957, pp. 126 sgg.
[82] « Neue Zeit », XX, 1, pp. 68 sg.

gy Lukács ed Ernst Bloch. Entrambi contraddicevano implicitamente il dogma staliniano del carattere del tutto reazionario di Hegel, entrambi riportarono Hegel e Marx ad una maggiore prossimità tra loro. Mentre Fritz Behrens e Wolfgang Harich si univano a Lukács e Bloch in un consenso entusiastico, e cercarono di perfezionare le loro posizioni con propri lavori storici, l'ortodossia di partito attaccò i due autori con crescente veemenza, bollandoli col marchio di deviazionisti di sinistra hegelianeggianti, e qui l'atteggiamento di Lukács durante la rivoluzione ungherese di ottobre porse agli intransigenti ideologi della SED l'attesa occasione per condannarlo completamente.

Prima di passare all'esame della polemica stalinistica più esauriente e pertinente contro Lukács e Bloch, devo almeno presentare nelle linee essenziali le opere dei due autori che sono state criticate maggiormente.

Il Lukács, che scrisse il suo libro su Hegel negli anni trenta durante l'esilio sovietico, non è più quello del 1923. Su quasi tutti i punti ha ritrattato la sua « opera giovanile » ed ha prestato giuramento di fedeltà alla dottrina speculativa engelsiano-leniniana. Ma nonostante tutto, egli non può smentire di essere un grande conoscitore della storia della filosofia e della storia generale della cultura e di saper destreggiare con perizia e abilità notevole un metodo, che gli stalinisti affermano essere la chiave universale di tutte le scienze. Così Lukács ha scritto un libro, che sia pure nella sua prolissità e nonostante l'ostentato rispetto per i corifei ufficiali dell'ideologia sovietica riesce valido ed interessante anche per il lettore « occidentale » [83].

Ciò che preme a Lukács è di inquadrare storicamente Hegel e di spiegare marxisticamente la formazione del suo pensiero, di cui sono indagate le prime formulazioni fino alla *Fenomenologia dello Spirito*. Lukács vuole in proposito mostrare

> ... quale parte abbiano avuto le contraddizioni reali della società capitalistica nella forma suprema della filosofia borghese, nella dialettica di Hegel.

e spiegare

> ... come il rispecchiamento teoretico di queste contraddizioni nell'economia classica inglese, e l'esplosione reale di esse nella Rivoluzione francese, abbiano agito sulla formazione e sullo sviluppo di questa dialettica, e quale effetto modificatore – nel bene come nel male – abbia avuto il fatto che questi avvenimenti reali ed ideologici francesi ed inglesi si sono uniti – nella testa di un figlio della Germania economicamente e socialmente arretrata – nel metodo dialettico, nel sistema idealistico (*op. cit.*, p. 780).

[83] *Il giovane Hegel* cit. Cfr. qui le due recensioni al libro, la mia in « Philos. Literaturanzeiger », 2ª annata, fascicolo 2 (1950), e Hermann Lübbe, *Zur marxistischen Auslegung Hegels* (contemporaneamente recensione di *Subjekt-Object* di Ernst Bloch) in « Philosophische Rundschau », 2ª annata, fascicolo 1-2, 1954-55, pp. 38-60.

Come si vede, l'impostazione di fondo di Lukács è in opposizione diretta con la tesi staliniana del carattere antirivoluzionario e reazionario della filosofia hegeliana. Quantunque la sua concezione sia diretta in prima linea contro le interpretazioni « borghesi » che presentano unilateralmente un Hegel « mistico » e « irrazionalista » (Glockner), essa tuttavia distrugge al tempo stesso anche la leggenda staliniana di un Hegel notoriamente reazionario.

Lukács distingue nel pensiero di Hegel una prima epoca repubblicana, il cui « utopismo ellenico » può essere immediatamente comparato con alcuni fenomeni della Rivoluzione francese. Il nocciolo della sua interpretazione riguarda la cosiddetta « crisi di Francoforte » di Hegel, in cui egli si svincolò dal suo utopismo e riuscì a porsi in un rapporto positivo col suo tempo. In contrasto con le interpretazioni teologizzanti di questa fase, Lukács innanzitutto le vuole intendere come una conseguenza del confronto di Hegel con la sorgente società borghese, che egli studiava proprio allora nella letteratura economica inglese. A Francoforte Hegel avrebbe sentito il bisogno di darsi una posizione adeguata alle sue capacità all'interno della società borghese, e di progettare in essa il proprio ruolo. In proposito avrebbe esercitato una decisiva influenza il crollo delle sue speranze utopistico-rivoluzionarie, costringendolo d'allora in poi a trovare un atteggiamento più positivo di fronte alla società borghese del suo tempo. Se Hegel nella sua giovinezza (fino al 1800, cioè fino a quando andò a Francoforte) era critico e utopista rivoluzionario o almeno in senso riformista, nel suo periodo di Francoforte affondano le radici della sua accettazione *realistica* (ma anche quietistica) della realtà.

Questa realtà della società borghese, però, si trattava di *comprenderla nella sua essenza* e qui venne in aiuto ad Hegel lo studio dell'economia. Il biografo di Hegel, Rosenkranz, riferisce che egli aveva scritto un *commentario continuo* in margine alla traduzione tedesca dell'economia politica di Stewart e che in esso vi si trovavano « molte grandiose vedute di politica e di storia » ed ivi Hegel « con nobile passione, con una quantità di esempi interessanti combatteva quello che vi era di morto in essa, mentre aspirava a salvare, in mezzo alla concorrenza e nel meccanismo del lavoro e della circolazione dei beni, l'anima dell'uomo ». In questa grande vicinanza alla realtà anche il tratto umanistico non era del tutto assente dal pensiero di Hegel. Proprio dalla *tensione* fra realtà inumana della società capitalistica, analizzata fin nei particolari, da un lato, e immagine umanistica dell'uomo, dall'altro, sorse secondo Lukács la dialettica.

In particolare viene mostrata la formazione della dialettica nel concetto hegeliano di *positività* e nella valutazione lentamente modifi-

cantesi che il filosofo dette di esso. Per il giovane Hegel (1795) la religione positiva imperante, il cristianesimo, è una potenza che va combattuta poiché è ostile alla vita e la opprime. Essa è segretamente in combutta col dispotismo dei principi e non ha niente in comune coi bisogni reali, corporali e spirituali del popolo. Invece appare come ideale l'antica « religione del popolo », che sarebbe stata espressione più libera e serena di una comunità libera. La posizione di Hegel di fronte alla religione positiva e agli Stati esistenti della sua epoca, è in generale un rifiuto in blocco; egli oppone ad essi ostinatamente e in via di principio queste immagini di libera attività dell'uomo (*op. cit.*, pp. 120 sg.). In corrispondenza a ciò egli si attende anche da un puro ritorno all'antica immediatezza, alla ingenua unità di cittadini e polis il superamento del nefasto dissidio fra uomo e comunità nel mondo capitalistico.

Ma a poco a poco Hegel sviluppa un atteggiamento affermativo di fronte alla « positività »; questa invero conserva « immediatamente la sua manifestazione morta e positiva, ma si rivela nello stesso tempo come prodotto necessario dell'attività sociale degli uomini stessi » (*op. cit.*, p. 271). La soluzione della contraddizione fra la « vita » (l'attività libera, socio-politica) e queste forme divenute positive è il problema centrale della filosofia hegeliana dello Stato e della storia. Nella storicizzazione del concetto di positività, e nel mutamento che esso subisce, svolge una parte importante il concetto, messo in rilievo nel suo significato dall'economia inglese, di *lavoro*. Ora egli giudica l'apparente rigidità, fissità e morte come un prodotto dell'attività sociale.

Hegel comincia a rendersi conto che lo sviluppo dell'occidente a partire dalla caduta delle antiche comunità-stato non è un mero declinio e che il medioevo non rappresenta un mero periodo di decadenza. L'antico perde con ciò il suo carattere normativo e a sua volta viene storicizzato. Le istituzioni (religione, Chiesa, Stato) non sono più concepite fin dall'inizio come immagini « positive », ostili alla vita, ma divengono positive poco alla volta, quando non sussistono più i bisogni che le hanno fatte sorgere e sono sorti nuovi bisogni sociali pei quali queste « forme divenute positive » significano un impedimento.

Questo processo di storicizzazione del concetto di positività trova la sua conclusione nella coniazione, che ha il suo fondamento profondo nella realtà concreta, dei termini « oggettivazione » (*Entäusserung*) ed « estraniazione » (*Entfremdung*), che Hegel adopera fino dagli scritti di Jena. Lukács distingue in Hegel tre gradi del concetto di « oggettivazione »:

1. l'oggettivazione generale, che è legata ad ogni attività economica (tecnica) e sociale;

2. la forma specificamente capitalistica di « oggettivazione » (la « estraniazione »), che Marx poi ha descritto come « reificazione » e « feticismo » (cfr. nel *Capitale* la disamina sul carattere di feticcio della merce);

3. una ampia generalizzazione filosofica, in seguito alla quale il concetto di oggettivazione viene identificato con la « cosalità » o la oggettualità in generale. Una generalizzazione, che è permessa dal carattere speculativo del sistema totale, nel quale la natura appare come « oggettivazione » del Logos eterno, che ritorna a se stesso nella coscienza dell'uomo, cosicché l'esser-pensato, la abolizione dell'oggettualità nella coscienza, diventa la meta necessaria di ogni sviluppo e di ogni liberazione progressiva.

Questo terzo grado, supremo e « mistificato », del concetto di oggettivazione serve ad Hegel per « abolire » in modo (meramente) ideale le contraddizioni ineliminabili nei domini più bassi (e più reali) dell'essere. Da realista Hegel non conosce utopie nell'ambito della realtà storico-sociale, ma poiché egli contemporaneamente non vede al di là dell'« orizzonte capitalistico » e quindi non è in grado di abolire realmente e praticamente le sue reali contraddizioni, sviluppa « l'utopia filosofica del ricupero dell'alienazione nel soggetto, della trasformazione della sostanza in soggetto » (*op. cit.*, p. 467).

Questa « deformazione ideologica » è invero la « debolezza » di Hegel ma insieme la sua forza, poiché solo l'esagerata utopia filosofica permette il ferreo realismo « al di sotto » di questa trascendente e suprema conciliazione e al tempo stesso sottrae Hegel ad ogni tipo di critica moraleggiante e quindi destinata a restare impotente (quale poi fu caratteristica degli hegeliani radicali di sinistra fino a Max Stirner). Il realismo, spesso addirittura cinico, di Hegel, quale, ad es., si esprime nell'aforismo: « Fabbriche, manifatture fondano la propria esistenza sulla miseria di una classe » [84], corrispondono all'evidenza spietata con cui un David Ricardo descriveva le conseguenze del nascente industrialismo in Inghilterra; in ciò la filosofia hegeliana si dimostra – come una volta Marx ha detto – l'unico fenomeno tedesco che stesse alla pari con le forme progressiste espresse dalla Francia e dall'Inghilterra borghesi.

Così ne risulta un ritratto del giovane Hegel, che mostra una stupefacente somiglianza con lo sviluppo giovanile di Marx e che con questi tratti affini convalida anche indirettamente la lukácsiana interpre-

[84] *Jenenser Realphilosophie*, vol. II, p. 232.

tazione hegelianeggiante degli anni venti. Ad Hegel viene riconosciuto il merito non solo di aver individuato le contraddizioni interne della sorgente società capitalistico-borghese, ma anche quello di aver dimostrato (indirettamente) l'impossibilità di risolverli *al di dentro* di questa società. Come gli antagonismi della reale società borghese, spingendo e premendo ad oltrepassarla, portano in Hegel alla costituzione di un puro regno spirituale, nel quale questi antagonismi sono superati in maniera meramente spirituale, così in realtà questa società tende al di là di se stessa, producendo il proletariato che diviene il soggetto *reale* della concreta soppressione di queste contraddizioni. Il passaggio da Hegel a Marx è inteso come il cammino verso quella *realizzazione*, dalla quale soltanto la filosofia può veracemente « essere soppressa » [85].

Lo Hegel di Lukács è progressista, illuminista e borghese. In lui l'influenza della « miseria tedesca » si fa sentire unicamente in quanto ha impedito la creazione di un'utopia immanente-concreta e incoraggiato il progetto di una panteistica-spiritualistica. Proprio la rinuncia all'utopia mondana, però, (quale se la immaginarono i socialisti utopisti in Francia e la cui realizzazione, ad es., Fourier sperava in modo assolutamente antirealistico dalla bontà di eminenti capitalisti) permetteva il « grandioso realismo » di Hegel.

Mentre Lukács ha cercato di interpretare la formazione della filosofia hegeliana alla luce del materialismo storico e insieme di confutare quegli interpreti che hanno fatto di Hegel un mistico e un romantico, Ernst Bloch persegue un altro fine, in certo modo perfino opposto: egli intende rivivificare e approfondire il materialismo dialettico, – che è sempre in pericolo di scadere a meccanicismo, – con un risoluto richiamo a Hegel e alla sua non ancora « esaurita ricchezza ».

Mentre Lukács difende Hegel contro « le calunnie fasciste » e staliniste e perciò lo spinge più vicino a Marx, Bloch vuole venire in aiuto al materialismo dialettico rivolgendosi a Hegel. Hegel è considerato in partenza come valida parte dell'« eredità », che va « supe-

[85] Da una asserzione di D. Bergner e W. Jahn risulta chiaro quanto poco adeguatamente il marxismo ortodosso sovietico interpreti la « realizzazione della filosofia »: « Quando Marx dice che il proletariato non si può sopprimere senza che realizzi la filosofia, ciò significa che con la sua azione rivoluzionaria la classe proletaria elimina la società borghese, poiché ha riconosciuto che l'instaurazione della società comunista è storicamente necessaria. In altre parole: la *teoria filosofica* nel senso di una *conoscenza adeguata delle leggi storiche* 'si realizza', ossia diventa prassi rivoluzionaria » (*Der Kreuzzug der ev. Akademien gegen den Marxismus*, Berlino 1960, p. 100). Che cosa Marx abbia realmente inteso per filosofia nel passo citato, lo dice egli stesso nel modo più chiaro: una « teoria, che riconosce nell'uomo l'essere supremo per l'uomo », dunque il suo umanesimo. La realizzazione della filosofia non significa l'applicazione pratica della conoscenza delle leggi storiche, bensì l'umanizzazione del mondo: di questo soltanto la « soppressione del proletariato » è presupposto.

rata » (conservata ed elevata ad un piano superiore) nel materialismo dialettico. Bloch rinuncia così a dare una spiegazione storico-materialistica della formazione del pensiero dialettico hegeliano, come ha tentato Lukács, e cerca di rendere *immediatamente* fecondo per il materialismo dialettico tutto ciò che in Hegel può ancora servire.

La concezione blochiana di Hegel [86] si distingue però anche su un piano essenziale da quella di Lukács. Il suo Hegel è più tedesco, più irrazionalista e più plebeo di quello di Lukács, al quale Bloch rimprovera di non aver fatto una distinzione abbastanza netta fra « mistica progressista » e mero oscurantismo. Infatti è nella trattazione della *filosofia della religione* di Hegel che l'opposizione delle due interpretazioni viene maggiormente alla luce.

Mentre Lukács si preoccupa di scagionare il panteismo di Hegel in quanto timido e pauroso ateismo (dovuto alla miseria tedesca), Bloch pretende che ci si possa giovare di Hegel per salvare tutto ciò che nella tradizione religiosa del cristianesimo è valido, trasferendolo nella Weltanschauung ateistica e marxista. Perciò Bloch è maggiormente sensibile al significato della problematica puramente religiosa del pensiero hegeliano e, come è noto, egli ha anche – in questo unico autore *marxista* contemporaneo – mostrato e affermato la dimensione religiosa dello stesso marxismo.

Oggetto delle sue *Erläuterungen zu Hegel* è il sistema complessivo. Ne estraggo solo alcuni punti caratteristici:

1. « il motivo dell'Io rivoluzionario derivante dalla *Rivoluzione francese* » (p. 55);

2. « il motivo della sovrana produzione matematica del contenuto del sapere », che risale alla tradizione della filosofia moderna da Descartes in poi, e

3. « il motivo della incipiente *scuola storica* » (p. 60), che all'origine non sarebbe stata affatto reazionaria, ma deriverebbe da un « contraccolpo » contro la lega fra burocrazia e dispotismo.

Questi tre ordini di motivi si mescolano in varia guisa tra loro nella *Fenomenologia*, ma devono essere tenuti distinti in una analisi che penetri nel profondo. La questione principale del libro sarebbe però « *la reale conoscenza di se stesso come produzione dell'uomo mediante il suo lavoro e la storia* » (p. 95), su di che già Marx ha richiamato l'attenzione.

In questo contesto – come in Lukács – viene criticata la hegeliana identificazione di oggettivazione e alienazione, la quale portò ad una

[86] *Subjekt-Objekt Erleuterungen zu Hegel.* Cfr. la recensione di H. H. Holz in: « Dt. Literaturzeitung », 73ª annata, pp. 518-21 e di Hermann Lübbe, *op. cit.*, ed anche la mia in « Philos. Literaturanzeiger », vol. VII, 1954-55, pp. 214-25.

soppressione spiritualistica di *ogni* oggettualità invece che alla reale soppressione della alienazione capitalistica. Bloch è qui, nell'argomentazione contro Hegel, più polemico di Lukács e gli muove, per così dire, il rimprovero di non essere ancora un rivoluzionario proletario, mentre Lukács concepisce il pensiero di Hegel come storicamente condizionato e come il più progressista possibile in quelle condizioni. Hegel – tale è il rimprovero di Bloch – « fa come se solo il soggetto (spiritualistico) fosse il luogo possibile dell'esser-per-sé, non però il soggetto insieme al relativo oggetto, cioè in un mondo che diviene in unità con l'uomo che perviene a se stesso » (p. 93).

Forse ancor più di Lukács, Bloch si è attenuto all'ideale, che è racchiuso come momento dialettico nella concezione del giovane Marx, di un'umanità sana, che diviene se stessa e si esplica integralmente in un mondo reso umano. Egli ha in proposito perfino espresso l'esigenza di una « antropologia marxista » e questa eresia non è uno degli ultimi motivi per cui fu criticato e mandato in pensione [87].

Bloch tratta in particolari capitoli il rapporto di Hegel con l'empirismo e il metodo dialettico. Qui è sottolineata la sua opposizione al piatto empirismo inglese e al positivismo (ed è constatata in Marx la medesima posizione). Bloch indica nella fede nella forza dell'umana ragione una valida eredità, che il marxismo ha recepito da Aristotele, Tommaso, Leibniz e Hegel. Come per Hegel anche per Marx si darebbe una « graduatoria delle categorie dell'essere », nel senso che egli attribuisce « realtà più alta alle tendenze evolutive della storia » che ai « fatti reificati » – un pensiero, che Lukács, come abbiamo visto, ha ampiamente sviluppato in *Storia e coscienza di classe.*

Anche il metodo dialettico viene ricondotto ad un lungo albero genealogico. Si fanno i nomi di Platone, Proclo, Nicola Cusano, Jakob Böhme, Leibniz. Bloch obietta ad Hegel il fatto di essersi troppo rigidamente attenuto allo schema triadico, anche là « dove nella sua stessa esposizione sono realmente in funzione quattro o più articolazioni ».

Un vecchio punto cruciale dell'interpretazione di Hegel è il passaggio dalla logica (ontologia) alla filosofia della natura; come mai e perché l'« Idea » riposante in se stessa e compiuta si declassa a natura, Hegel non sa chiarirlo, e già la critica del vecchio Schelling ha ricono-

[87] Cfr. il lavoro collettivo *Ernst Blochs Revision des Marxismus* (Berlino 1957) come pure la polemica condotta in collaborazione dagli autori Schulz-Horn-Gurst-Handel-Rochhausen-Wahl contro la trattazione di Ernst Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt,* Berlino 1956, nella « Dt. Ztschr. f. Philosophie », 5ª annata, 1957, pp. 82-90 (ora anche in traduzione italiana *Differenziazioni nel concetto di progresso,* trad. di Giancarlo Scorza, in *Dialettica e speranza,* Vallecchi, Firenze 1967, pp. 3-38).

sciuto qui il punto dolente del panlogismo hegeliano. Mentre però nel compiuto sistema hegeliano affiora una sorta di concetto speculativo di creazione, il giovane Hegel – secondo Bloch – era apertamente incline al materialismo. Nella *Jenenser Logik* egli scrive: « Il fondamento assoluto e l'essenza di tutte le cose è l'etere o la materia assoluta, l'assolutamente elastico... » [88]. Simili « asserzioni criptomaterialistiche » Bloch trasceglie con grande erudizione, per valersene contro il sistema spiritualistico e panteistico. Su questa via giunge a considerare di alto valore proprio quelle pagine hegeliane, che Lukács definirebbe « irrazionalistiche » e « reazionarie ». Così ad es. egli loda la qualificazione della natura come « Dio baccante » e sottolinea l'affinità di Hegel con Jakob Böhme.

Anche alla hegeliana filosofia della natura Bloch si accosta con intelligenza compartecipe e loda il suo pensiero dialettico-qualitativo di fronte a quello quantitativo-meccanico della scienza naturale. La « verità della natura è la sua evoluzione dialettica e storica terminante nell'uomo ». Anche a questa valutazione di una trattazione speculativa della natura Bloch è restato fedele e l'ha ulteriormente sviluppata nella sua relazione sulle differenze del concetto di progresso. L'esigenza, che qui per lui si pone, di una seconda cosmologia e storia naturale, la quale debba essere interpretata come significativamente indirizzata fin dall'inizio alla realizzazione del mondo umano, ha di nuovo sollevato violente critiche contro di lui [89]. In questo Bloch è soltanto coerente. Se infatti la dialettica deve ricomprendere la realtà complessiva e la storia umana deve essere riconosciuta come fornita di senso, allora questo cammino significante deve essere proiettato anche « all'indietro » nella natura, per poter essere materialisticamente dedotto da essa. Dalla natura *vuota di senso*, come essa è in quanto oggetto della ricerca naturalistico-scientifica, non può mai dischiudersi il senso del processo evolutivo « progressivo ». Bloch è l'unico marxista che abbia chiaramente riconosciuto questo fatto e che ne abbia tratto la conseguenza – una conseguenza che certamente deve condurre ad una *filosofia* della natura, ad una interpretazione del senso della natura *accanto* alla scienza naturale che non si occupa del senso. Ma agli ideologi sovietici interessa soprattutto utilizzare il prestigio delle *scienze* naturali ai fini della loro ideologia, perciò *devono* rifiutare la « seconda » cosmologia blochiana. Il cammino irripetibile e significante dell'evoluzione umana sulla terra appare allora però inevitabilmente sistemato nel *corso* senza senso dell'accadere cosmico,

[88] *Jenenser Logik*, p. 196.
[89] Cfr. la polemica sopra accennata nella « Dt. Ztschr. f. Philosophie », 5ª annata, 1957, pp. 82-90.

di cui già parlò (senza alcun orrore) Friedrich Engels [90], e così – come mette in rilievo Ernst Bloch, che in definitiva si pone in una prospettiva di pensiero religiosa – anche il senso dell'accadere mondano ed umano viene di nuovo soppresso. Il mondo dell'uomo, la sua civiltà, è solo un gioco passeggero, condannato a ritornare alla morta materia, da cui è uscito, per sorger di nuovo forse dopo immani periodi di tempo in un altra regione del cosmo.

Prevalentemente critiche sono le riflessioni che Bloch svolge in relazione alla *filosofia della storia* di Hegel. Già la collocazione di essa nell'insieme – « come mera articolazione conclusiva dopo aver sviluppato il diritto interno ed esterno dello Stato » (p. 217) – viene biasimata.

Veramente questa subordinazione potrebbe essere interpretata in modo « favorevole » a Hegel: infatti in lui appare altamente realistica non l'esigenza, che restava per quei tempi almeno necessariamente utopica, di una federazione di popoli o di una repubblica mondiale *al di sopra* degli Stati, ma il potere reale al di sopra di queste formazioni sovrane: la storia che le domina tutte. Ad essa è affidata la consegna di portare a compimento ciò che nella attuale situazione mondiale è ancora aperto. Certo, la storia che Hegel presenta è appunto non la storia ancora a venire (che trascende la situazione esistente) ma la storia già trascorsa; però collocando la storia come tale alla fine di questa parte sistematica, in certo senso riconosceva quella « apertura » verso il futuro, di cui tanto sente in lui la mancanza Bloch. Eric Weil [91] ha messo in rilievo esplicitamente questa apertura e cita il passo seguente dall'*Enciclopedia* di Hegel:

> Lo Stato è tuttavia da un lato la realtà *immediata* di ogni *singolo* popolo, *naturalmente* determinato. Come singolo individuo esso è esclusivo di fronte ad

[90] Cfr. F. Engels: « ... nulla di eterno... se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove, e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove... noi abbiamo la certezza che la *materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa*, che nessuno dei suoi attributi può mai andare perduto e che perciò essa *deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo*, il suo più alto frutto, lo *spirito pensante*, per quella stessa *ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra* » (F. Engels, *Dialettica della natura*, trad. di Lucio Lombardo-Radice, Ed. Rinascita, Roma 1950, p. 31). Ma, a sua volta, questa teoria ciclica fa cadere nel vuoto la fede nel *progresso all'infinito*, che Engels professa nell'*Antidühring*. Là infatti egli afferma: « La sovranità del pensiero si realizza in una serie di uomini che pensano in un modo assolutamente privo di sovranità; la conoscenza che ha incondizionata pretesa di verità, si realizza in una serie di relativi errori; né l'una né l'altra possono realizzarsi altrimenti che mediante una *durata infinita della vita dell'umanità* » (F. Engels, *Antidühring*, trad. di Giovanni de Caria, Edizioni Rinascita, Roma 1950, pp. 98-99). Poiché la durata della vita dell'umanità è finita e una umanità futura dovrà ricominciare dall'inizio esattamente come i nostri primi antenati, anche l'umano sapere perciò rimane eternamente per via, ed Engels dovette propriamente unirsi al positivismo imperante alla sua epoca nel riconoscimento di questi limiti della conoscenza.

[91] Cfr. Erik Weil, *Hegel et l'État*, Parigi 1950.

altri individui dello stesso genere. Nelle loro relazioni ha quindi luogo l'*arbitrio* e l'*accidentalità*, perché l'universalità del diritto, a cagione della totalità autonoma di queste persone, non è realmente, ma *deve* essere tra loro[92].

Le definizioni messe in rilievo da Weil (naturale, singolo, immediato, arbitrario e accidentale, dovere) hanno par Hegel in complesso un significato *negativo*: esse indicano una incompiutezza, un « non ancora » dello sviluppo dialettico, onde segue che per Hegel « lo Stato » in quanto tale è sì compiuto, ma non i singoli Stati costituiti della sua epoca[93]. Perciò, nello schema dialettico, alla presentazione dell'« essenza dello stato compiutamente razionale » segue la storia, che ha il compito di creare l'omogeneo e universale regno della completa libertà, traendolo fuori dal contrasto dei singoli stati imperfetti che realizzano questo ideale. Certo questo sguardo al futuro in Hegel non c'è – « il quinto regno, che per Daniele e gli eretici sta nel futuro... viene più di una volta menzionato come sogno visionario, come in Kant ancora »[94] – ma resta tuttavia il fatto che *dopo* lo sviluppo dello Stato nella *Filosofia del diritto* come nella *Enciclopedia* la storia fa valere il suo diritto e che essa – come nota lo stesso Bloch – assume il posto, che « stando alla disposizione dovrebbe essere occupato dal diritto internazionale o dalla federazione di Stati » (p. 28). Il semplice dovuto non compare nella « filosofia realistica » di Hegel, ma il suo posto vi è indicato.

Anche la *Filosofia del diritto*, con il suo spesso citato discorso introduttivo, non può secondo Bloch essere liquidata semplicemente come « reazionaria ». Se Hegel nella sua prefazione dice che la filosofia viene sempre post festum e che « la civetta di Minerva inizia il suo volo solo al crepuscolo », ciò è smentito, secondo Bloch, dalla formazione genetica della stessa filosofia di Hegel (p. 231). Anche il contenuto della *Filosofia del diritto* non sarebbe una mera apologia delle condizioni della Prussia di allora. È vero che questa filosofia non vuol essere nient'altro che « la sua epoca concepita nel pensiero », tuttavia non si contenta di riprodurre ciò che esiste di fatto, ma considera « effettive » una gran quantità di istituzioni, che nella Prussia del tempo erano del tutto assenti. Su queste « anomalie » ha richiamato l'attenzione anche Eric Weil, che le ha addotte a difesa di Hegel. Così lo Stato da Hegel « idealizzato » conosce l'assistenza giuridica pubblica e verbale, la libertà di stampa, l'emancipazione degli ebrei, l'uguaglianza di fronte alla legge, la partecipazione del popolo

[92] *Enzyklopädie*, 3ª edizione, paragr. 545 (cit. da G. W. F. Hegel, *Il sistema filosofico*, a cura di A. Banfi, La Nuova Italia, Firenze 1966).
[93] Weil, *op. cit.*, p. 77.
[94] Bloch, *op. cit.*, p. 219.

alla funzione legislativa ecc., una quantità di istituzioni, che al regno di Prussia intorno all'anno 1821 ancora mancavano [95]. Bloch però non dimentica nemmeno di richiamare l'attenzione ai famosi paragrafi 244, 245, 246, in cui Hegel con sguardo lucido e scarno analizza i problemi e gli antagonismi della giovane società industriale.

Polemicamente, di Hegel è messa più in risalto l'*apertura* del sistema e il *divenir pratica* della dialettica che non la « superiorità scientifica » del materialismo di fronte all'idealismo, come è usuale negli ideologi sovietici. Al centro della critica che Bloch rivolge a Hegel non sta il rovesciamento materialistico, ma il riferimento al futuro e la prassi sociale (la « umwälzende Praxis » di Marx – non la concezione banale di una dialettica tuttofare come in Engels).

In luogo del « sistema chiuso » da Aristotele fino a Hegel (e potremmo aggiungere: fino a Stalin), egli pone « l'ordine di marcia, inteso in modo tanto flessibile quanto ampiamente comprensivo, del sistema aperto » (p. 463) ed in Kant, la cui profondità sarebbe stata misconosciuta da Hegel (con ciò si allude indirettamente al fatto che Lenin ed Engels hanno più che mai frainteso Kant) elogia una tale apertura « nel senso di una profondità il cui contenuto non è ancora terminato di apparire » (p. 452). Ma se la storia è ancora essenzialmente non conclusa e la sua figura finale non si è resa ancora visibile, dobbiamo, anticipando – se mai resta un senso dello sviluppo storico che debba essere concepito dall'interpretazione –, sapere la meta della storia futura. Un tale sapere è però in ogni caso profezia, la quale in Bloch si nasconde solo imperfettamente dietro formule come quella dell'« essere memori di un mondo che riesca a divenire umano e della sua entelechia » (p. 436). Bloch certamente accetterebbe il rimprovero di « profezia » come quello di « utopismo », poiché egli desidera immettere nell'immagine materialistica della storia l'efficacia permanente del « principio Speranza » in quanto *realtà* storica che agisce nell'uomo e particolarmente nelle vaste masse popolari (della « tradizione plebea »). Infatti Bloch si attende ed auspica nella rivoluzione proletaria come nella società socialista la tanto anelata realizzazione di tutte le utopie e profezie dell'umanità.

Anche qui il panegirista entusiasta della rivoluzione diventa avversario degli ideologi sovietici, poiché egli rigetta il « carattere scientifico » del materialismo dialettico e rende visibile la differenza fondamentale che sussiste fra il sapere scientifico-tecnico, tendente al dominio della natura, e un sapere profetico che persegua la realizzazione del significato e concerne il compimento futuro del processo di uma-

[95] Cfr. anche il passo sopra citato di D. F. STRAUSS, p. 77, nota 1.

nizzazione dell'umanità. Mentre infatti la scienza pura è « libera da giudizi di valore », l'interpretazione del senso del mondo umano implica sempre un riferimento al valore. Nell'originario pensiero marxiano era racchiusa un'immagine normativa dell'uomo, che si accordava pienamente con il pensiero storico inteso come « scienza » nel senso di Hegel. Allorché però il marxismo si trasformò sempre di più in una « Weltanschauung scientifica » nel senso delle scienze positive (della natura e della società), questo momento normativo doveva esserne separato. Esso si presentò, da un lato, come specifica « etica socialista » (in Vorländer, Cohen, Natorp ecc.) e, dall'altro lato, fu rifiutato dagli « ortodossi » fedeli alla lettera della teoria: con che la sostanza umana sparì del tutto e la norma (di fatto tuttavia indispensabile) dovette essere tratta da un dominio non umano (dalle « esigenze dello sviluppo della produzione materiale » in Stalin p. es.).

Ogni riflessione, che risalga al Marx originario e al suo maestro Hegel, conduce necessariamente a mettere in evidenza il contenuto umano della teoria e non può che essere combattuta dagli apologeti di un socialismo divenuto inumano. Non è la « posizione idealistica » ad essere *davvero* temuta, ma il prendere sul serio l'intenzione di Marx volta a rendere umano l'uomo ed il suo mondo. In fondo si rifiuta non l'avvicinamento a Hegel, ma la prova della *effettiva differenza* fra Hegel e Marx. Il richiamo alla pretesa di Marx: non poter la filosofia essere soppressa senza essere realizzata, cioè senza fare del suo ideale spiritualistico una realtà effettiva di carne e sangue, suona come un permanente rimprovero contro il sistema di potere sovietico.

L'articolo *Il metodo dialettico marxista e la sua opposizione alla dialettica idealistica di Hegel* di R. O. Gropp [96] costituisce un compendio complessivo degli argomenti, coi quali il materialismo dialettico ortodosso (stalinistico) si difende da una interpretazione genuinamente dialettica, hegelianeggiante del marxismo. La « dimostrazione », che per l'occasione si svolge nello stile di un'accusa, si appoggia soprattutto a fonti sovietiche e accoglie come premessa il materialismo dialettico, nella forma datagli da Stalin, come la forma suprema della « scienza ».

Facendo del compiuto materialismo dialettico stalinistico il punto di vista più alto, Gropp sostituisce però – senza rendersi conto della portata di questa operazione – la rivoluzione proletaria e la futura società senza classi, libera e resa umana, del comunismo, – che Marx

[96] In « Dt. Ztschr. f. Philosophie », Berlino 2ª annata, 1954, fascicolo 1, pp. 69-112, e fascicolo 2, pp. 344-83.

ed Engels avevano supposto come fine e meta della storia – con il compimento della pura teoria: « Nella trattazione della storia della filosofia dobbiamo partire dal suo risultato, che è il materialismo dialettico. La storia della filosofia può essere compresa solo dal punto di vista del suo risultato » (p. 79).

Per Marx invece il « risultato » della storia della filosofia si otteneva soltanto con il realizzare la filosofia nella « prassi rivoluzionaria » della rivoluzione proletaria. Per lui non si trattava di una « nuova, più alta concezione del mondo », ma di una nuova, più umana realtà. Così divergono già nel punto di partenza la considerazione genuinamente dialettica e concreta della storia propria di Marx (Lukács, Korsch, Horkheimer, Marcuse, ecc.) e quella ideologico-stalinista [97].

Ma se il fine essenziale dell'evoluzione storica è la perfetta « Weltanschauung scientifica », i sistemi di pensiero che procedono da questo punto di partenza devono necessariamente subire un'altra valutazione, diversa da quella che avrebbero qualora vengano supposte come fine la prassi rivoluzionaria e la umanizzazione che essa lascia sperare.

Infatti la polemica del Gropp non si è proposta di difendere la rivoluzione proletaria e la futura società comunista come fine della « realizzazione della filosofia », ma di preservare pura da « falsificazioni idealistiche » la dottrina. Si tratta di una pura controversia teologica e non di difendere una teoria legata alla prassi rivoluzionaria. La « unità di teoria e prassi », che fa parte dei dogmi fondamentali del materialismo dialettico, viene menzionata affatto marginalmente e nell'appiattimento apportato da Engels.

Kantismo e hegelismo vengono indicati come due « deviazioni » ugualmente pericolose dalla linea generale, e viene richiamata l'attenzione sul fatto che fin dal 1917 all'interno del partito comunista si è fatta sempre più notevole l'influenza furtiva e quindi doppiamente pericolosa di Hegel; e qui si fa allusione ai lavori di Lukács e Korsch in Germania e all'« idealismo menscevizzante » di Deborin in Russia (p. 71). Ma la lotta contro l'« atteggiamento conciliante di fronte all'idealismo hegeliano » sarebbe però nuovamente necessaria anche nel presente. A suo parere i lavori di Lukács (pp. 92 sgg.) e Bloch (pp. 96 sgg.) e anche quelli di Cornu (p. 91) e Behrens, che si riallaccia a Cornu e Lukács, dovrebbero essere respinti [98].

[97] La filosofia della storia che si esprime nella tesi di Gropp è perfettamente identica a quella hegeliana, colla sola differenza che all'idealismo speculativo del grande pensatore si è sostituito il presunto materialismo del politico Stalin. Tutto quanto il passato della filosofia riceve il suo senso solo a partire da *questo* punto terminale.

[98] Auguste Cornu, *Karl Marx, l'uomo e l'opera*, trad. di M. Manacorda. Ed. La Nuova Biblioteca, Milano 1945; opera che intanto è stata superata dalla grande biografia – più prudente e più ortodossa – dello stesso autore, *Marx e Engels, dal liberalismo al*

Nel giudicare la posizione politica di Hegel, Gropp è in tutto e per tutto d'accordo con Stalin e con la *Grande enciclopedia sovietica*, che egli cita anche più volte come « attestato di prova » (cfr. pp. 71 sgg., 79, 84, 95, 345, 348, 379). Mentre la filosofia di Hegel è giudicata l'espressione della reazione feudale-aristocratica tedesca alla Rivoluzione francese, il *materialismo* del XVIII secolo appare una « Weltanschauung » in fondo superiore e più valida, alla quale perciò anche Marx ed Engels poterono immediatamente riallacciarsi:

Nonostante la sua dialettica, la filosofia hegeliana è più metafisica, più estranea alla realtà effettuale, più astratta, anticoncreta del materialismo francese del XVIII secolo (p. 86).

Lukács definisce erroneamente la filosofia hegeliana come la forma più alta della filosofia borghese, mentre in realtà l'idealismo tedesco del periodo intorno al 1800 ha segnato un passo indietro rispetto al materialismo francese, il quale fu l'ideologia della borghesia antifeudale militante (p. 95).

Questi rilievi di Gropp sono in verità in contraddizione tanto con la storia effettiva quanto con numerose asserzioni di Marx ed Engels, ma sono coerenti col punto di vista di una ideologia, alla quale non interessa più la prassi rivoluzionaria e il processo di autochiarificazione della sostanza storica, ma solo la costituzione di un sistema speculativo globale, utile a giustificare un ordinamento dispotico e gerarchico.

Come Stalin e soprattutto Zdanov, anche Gropp batte l'accento sull'*abisso* che separa Marx da Hegel. Tutto il suo saggio mira ad aprire una voragine invalicabile tra Hegel e Marx. Precisamente nella misura in cui il materialismo dialettico in quanto sistema contemplativo globale si avvicina di fatto alla filosofia hegeliana, gli è necessario aumentare la differenza che lo divide da Hegel. In luogo dell'opposizione fra Weltanschauung contemplativa con la « soppressione » meramente spirituale delle contraddizioni nel sistema hegeliano, e teoria pratica e soppressione concreta-sociale delle contraddizioni in Marx, subentra l'opposizione fra due Weltanschauungen.

La unità di teoria e prassi è rimpiazzata da quella, che Gropp colloca nel punto centrale della sua esposizione, di *teoria* (Weltanschauung) e *metodo* (pp. 73 sgg.). La dialettica marxiana non appare più come una concretizzazione e un divenir pratica della dialettica hegeliana, ma come un metodo *totalmente nuovo*. Con questa tesi Gropp sa di mettersi in contrasto con la verità storica generalmente

comunismo, trad. di Francesco Cagnetti e Mazzino Montinari, Feltrinelli, Milano 1962. Ma anche questo lavoro è stato in parte aspramente criticato nella stampa tedesco-orientale. Tuttavia M. Fritzhand a pagina 312 del suo citato articolo la menziona come eccezione degna di lode nell'usuale valutazione del giovane Marx.

nota e riconosciuta, ma tanto più violentemente insulta il « pregiudizio », che egli pretende stia alla base di questa concezione:

In Germania è ampiamente diffuso un pregiudizio concernente la storia delle idee e che consiste nel presentare il marxismo come un derivato dell'hegelismo e nell'indicare il vero punto di partenza del marxismo nella dialettica hegeliana. Si sostiene la concezione che Marx ed Engels hanno respinto solo l'idealismo ed il sistema hegeliano, ma accolto la dialettica hegeliana. Valendosi di un'esegesi distorta e semplicistica di alcune asserzioni di Marx ed Engels, la dialettica materialistica è presentata come semplice inversione di quella hegeliana.

L'illustrazione unilaterale della storia della formazione del marxismo è più o meno sfruttata per la giustificazione dell'idealismo. Della dialettica si fa un anello di congiunzione nella storia delle idee [che non può esistere (I. F.)] fra Hegel e Marx, fra idealismo e materialismo (p. 90)... La dialettica marxista è una nuova creazione [!] di fronte alla dialettica hegeliana. Essa ha le sue premesse nel materialismo (p. 381).

La dialettica marxista sarebbe sorta dall'affrontare scientificamente il « materiale », quella hegeliana al contrario da una violenza sistematica che schematizza i fatti.

Gropp non capisce che anche la dialettica hegeliana non è caduta giù dal cielo, ma è sorta, tra l'altro, dallo studio del problema della « positività » e della questione dell'umanità in mezzo al mondo della crescente alienazione. Egli crede che non solo la soluzione hegeliana, ma anche la problematica hegeliana (che è identica a quella umanistica di Schiller, di Hölderlin ecc.) sia « reazionaria », e di contro a Hegel porta alle stelle il materialismo, spesso così « nemico degli uomini », del XVII e XVIII secolo. Il materialismo non è considerato in primo luogo come il presupposto della concretizzazione marxiana dell'antropologia hegeliana, della sua immagine dell'uomo quale ente « oggettivo », sensibile e attivo, ma è considerato una Weltanschauung generale, che è rigidamente ed eternamente contrapposta alla Weltanschauung idealistica, « falsa e antiscientifica ».

Gropp opera qui – come Stalin – con entità miticamente fissate, che vengono rese soggetti arcani della storia dello spirito e si fronteggiano ostili con una asperità da antica fantasia persiana. Tutto il « progresso » viene perciò associato al materialismo, congiunte all'idealismo sono invece solo reazione e inumanità – una contrapposizione, che già ad un rapido sguardo alla storia della filosofia politica si può riconoscere come completamente fuori centro.

Gropp cerca di ricostruire la formazione del marxismo possibilmente senza far alcuna menzione dell'influsso hegeliano. Essa viene intesa schematicamente come una « estensione » del materialismo (francese) alla storia e alla società, una estensione, per la quale poi si è dimostrata necessaria l'applicazione di categorie dialettiche.

L'ulteriore sviluppo del materialismo (con la sua applicazione alla società e inoltre con il progresso delle scienze naturali) portò alla dialettica materialistica. La dialettica materialistica ha il suo fondamento nella teoria materialistica (p. 349).

L'« opposizione » decisiva con la dialettica hegeliana non viene dunque vista – come si dovrebbe supporre – nel divenir pratica della dialettica col rivolgerla dalla pura contemplazione all'azione, ma nel prender come punto di partenza la « Weltanschauung materialistica », la quale è puramente estesa ad un campo più vasto, finora non ancora, o per lo meno insufficientemente elaborato dal materialismo. Nella stessa misura in cui ingrandisce la distanza fra Marx e Hegel, Gropp restringe la differenza fra il « materialismo metafisico » del XVIII secolo e il materialismo dialettico, e la tramuta in una meramente quantitativa. Marx avrebbe dapprima solo sviluppato concretamente il materialismo *storico*, ma da un punto di vista sistematico già in questo il fondamento sarebbe il materialismo dialettico, mentre la filosofia marxiana della storia non avrebbe che applicato questa teoria generale ad un caso specifico. Gropp ammette invero che la teoria materialistico-dialettica generale e la sua applicazione alla natura si ritrovi soprattutto in Engels, ma rigetta indignato la limitazione della teoria marxistica al dominio della storia e della società come una pericolosa deviazione di sinistra. Ma l'ultimo, segreto motivo della sua argomentazione è che Stalin ha imposto l'esigenza di una Weltanschauung materialistico-dialettica globale e che quindi anche Marx non può che aver già voluto lo stesso, anche se egli stesso « non ebbe abbastanza tempo » per sviluppare tutti i lati della sua teoria. Non può sfuggire l'idealismo inconsapevole di questa storia teologica della filosofia.

In particolare Gropp rimprovera a Lukács di aver proposto un ritratto di Hegel atto a ridurre il « merito di Marx ». Un rimprovero, che porta scritto in fronte la propria provenienza dall'era del « culto della personalità »: nella storia della filosofia come nella storia in generale non si fa questione della fama e della dignità delle persone, ma della verità e della sua conoscenza. Una tale diminuzione del merito di Marx e dell'originalità del materialismo storico, Gropp la vede fra l'altro nel fatto che Lukács ha richiamato l'attenzione sul significato dello studio della economia classica in Hegel (cosicché Marx non è più il primo che ha unito pensiero dialettico ed economia), un tratto biografico, che del resto prima di Lukács era passato quasi del tutto inosservato e che senza dubbio perciò appare a Gropp una « innovazione » pericolosa. Anche il rilievo della valutazione positiva della Rivoluzione francese in Hegel, entra in conflitto colla ortodossia stalinista di Gropp e viene perciò respinto come falso senza alcuna oggettiva discussione.

Ma Gropp non si assume mai l'impegno di dimostrare l'infondatezza delle tesi di Lukács con una concreta documentazione di testi hegeliani. Quando Lukács conclude interpretando l'idealismo hegeliano come una conseguenza delle condizioni della Germania di quel tempo, questa sembra a Gropp una inammissibile « discolpa » di Hegel, che egli evidentemente desidererebbe condannare nello stile dei concili stalinisti, ma non interpretare storicamente. Il suo contrasto con Lukács ruota in definitiva intorno a ciò: Lukács si preoccupa ancora di capire Hegel e di spiegare la sua filosofia (secondo il modello dello stesso Marx) nel suo condizionamento temporale e sociale, mentre Gropp si cura soltanto di difendere polemicamente la pura dottrina del materialismo dialettico da un immaginario attacco da parte degli hegeliani borghesi.

Allorché in conclusione Lukács loda il « realismo » di Hegel, e lo fa proprio rinunciando insieme ad una soluzione davvero utopica dei contrasti della società capitalistica, Gropp va completamente fuori di sé, poiché gli riesce del tutto incomprensibile come un idealismo estremo (obiettivo) possa costituire da solo, in certe condizioni specifiche, la premessa di una conoscenza realistica. L'allontanamento dal marxismo originario si fa particolarmente evidente quando Gropp rinfaccia ad Hegel la rinuncia a norme e ad una critica moraleggiante. Qui Marx aveva definito « scientifica » la propria fondazione del socialismo, in definitiva, proprio perché essa fa a meno – contrariamente agli utopisti – di una *valutazione* immessa dal di fuori nella realtà storica. È noto che Marx non giudica il capitalismo da un punto di vista morale e parimenti spiega l'« ideologia borghese » non come il prodotto di un'inferiorità di carattere della borghesia, ma di entrambi dimostra la necessità storico-immanente e la transitorietà. Perciò se Lukács spiega l'idealismo di Hegel in base alle condizioni sociali e loda il modo già storico di pensare in Hegel (che per questo verso è molto affine a quello di Marx), non fa niente che Marx non abbia già fatto prima di lui. Ma nel frattempo lo stalinista Gropp ha reso così semplicistica la realtà, che non sa più vedere la storia dello spirito se non in clichés moraleggianti: tutti i materialisti sono amici del progresso e buoni, tutti gli idealisti reazionari oscurantisti e perciò cattivi [99]. Chi

[99] Nello scritto *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus*, Berlino 1958, Gropp si esprime un po' più prudentemente: « L'idealismo è rappresentato *di regola* da classi reazionarie, che difendono il dominio di classe... contro movimenti progressisti o rivoluzionari... » « Viceversa il materialismo è *di regola* la filosofia delle classi o delle frazioni di classe, che sono interessate allo sviluppo delle forze produttive e si rivolgono contro forme di dominio fungenti da freno per lo sviluppo... ». Gropp aggiunge anche esplicitamente l'ammonimento: « Il materialismo *non* va inteso semplicisticamente come la filosofia delle classi sfruttate, in opposizione all'idealismo come

reputa un idealista « un pensatore realistico », è quindi in campo proletario un sospetto alleato della borghesia.

Il motivo ultimo però di questa diversa valutazione di Hegel in Lukács e nello stalinista Gropp è la differente concezione del significato dei periodi della storia moderna: per Lukács la rottura determinante dell'evoluzione moderna sta nell'avvento del capitalismo, che rende tutte le relazioni umane socialmente mediate e quindi trasforma il mondo in un mondo del tutto creato dall'uomo (anche se all'inizio in modo inconsapevole). Corrispondentemente egli indaga perché solo nel proletariato si poteva giungere ad una coscienza adeguata di questa totalità, e interpreta le grandi filosofie classiche da Kant fino a Hegel, nonché le teorie economiche classiche inglesi, come altrettanti tentativi – destinati necessariamente a naufragare – di pervenire ad una coscienza adeguata e all'autocoscienza dell'universo sociale. Egli mostra come il punto supremo cui poteva giungere il pensiero classico borghese, era una coscienza del carattere antinomico della società, del quale Hegel ha dato l'espressione più chiara, poiché egli rinunciò ad ogni soluzione utopica (e perfino ad ogni appello a risolverla) e soppresse le contraddizioni reali puramente in un aldilà ideale e speculativo.

Per Gropp e l'ideologia sovietica la svolta storica decisiva e di maggior momento è la rivoluzione dell'ottobre del 1917. Nella preoccupazione di porre *questo* avvenimento nella giusta luce, si evita timorosamente tutto ciò che potrebbe anche soltanto far pensare ad una continuità fra marxismo e idealismo tedesco. Per il giovane Lukács del 1923, pieno di speranze rivoluzionarie, come per l'opposizione polacca del 1956 non esisteva questo bisogno di accentuare un contrasto e di portare alle stelle la diversità della pura teoria. Ciò che soltanto premeva loro era di dare *realtà effettuale* ad un ordine sociale che differisse praticamente dalla società capitalistica sfruttatrice e « sopprimesse » le umanistiche (aspirazioni delle) filosofie « realizzandole ». Gli ideologi sovietici, al contrario, avevano da giustificare una società, che « ricopre » sotto una bandiera apparentemente marxista lo sviluppo industriale che nell'Europa occidentale si effettuava per vie capitalistiche. La somiglianza nella cattiva prassi esige una tanto più vigorosa accentuazione delle diversità nel campo teorico.

A Fritz Behrens, che nel suo articolo *Vedute e concezioni econo-*

quella delle classi sfruttatrici: un tale schema non corrisponde alla realtà... » (p. 49). Dunque: i materialisti rappresentano invero sempre il progresso sociale, ma non sempre le classi sfruttate, giacché queste immediatamente non necessariamente rappresentano il progresso. Con questa differenziazione Gropp cerca di adattare meglio alla realtà il suo schema speculativo binario.

miche di Hegel ha sviluppato ulteriormente l'analisi di Lukács, Gropp rimprovera, come anche a Lukács stesso, « di voler vedere troppo marxismo già nella filosofia di Hegel » e di non aver perciò fatto attenzione all'abisso che li deve separare. Gropp dimentica invero di controbattere con argomenti e citazioni, quali se ne trova in gran quantità in ambedue gli autori e coi quali essi cementano le proprie tesi. Behrens si appoggia prevalentemente alla *Realphilosophie* di Jena, che contiene quaderni dall'opera postuma di Hegel che Marx non può aver conosciuto. L'affinità fra Marx e Hegel, che Lukács e Behrens rilevano, non intacca dunque minimamente l'originalità di Marx. Essa mostra soltanto che Marx, riafferrando il nocciolo del pensiero hegeliano e rovesciandone l'interpretazione, con sguardo geniale ha riportato, in parte, di nuovo alla luce da sotto le incrostazioni del sistema irrigidito ciò che originariamente aveva condotto alla sua formazione. Se Marx ha capovolto e criticato talmente lo Hegel maturo, il fatto che in lui si ritrovino modi di pensare che affiorano similmente negli allora sconosciuti lavori giovanili di Hegel, non è un argomento contro Marx, ma se mai una riprova della sua geniale interpretazione.

Mentre Behrens e Lukács secondo l'opinione di Gropp hanno portato Hegel troppo vicino a Marx, egli vede l'errore di Bloch nel fatto di voler consapevolmente immettere l'hegelismo nel materialismo dialettico. Bloch avrebbe reso quasi « soprastorico » il significato di Hegel (ciò che invero agli occhi di un sostenitore di una « verità eterna », quale è Gropp, non dovrebbe essere un rimprovero). Inoltre è inammissibile per lui scorgere nel rapporto positivo con Hegel un criterio di misura per l'ortodossia marxista. Bloch non avrebbe qui tenuto in debito conto l'*opposizione*, da Gropp sempre nuovamente sottolineata, fra dialettica hegeliana e marxista. Nel costruire questa opposizione Hegel è frainteso e semplificato da Gropp nel senso dei tardo-hegeliani (del ramo di destra). Hegel non ha in linea di principio, come Gropp sostiene, dedotto la realtà da un principio ideale supremo e calcato su di essa dall'esterno lo schema triadico (in nessun modo maneggiato così rigidamente). È vero che in Hegel si trova una gran quantità di esempi di un simile procedimento, ma essi sono in contrasto con l'esplicita *intenzione* della stessa filosofia hegeliana. Anche Hegel voleva sviluppare il movimento dialettico come movimento della cosa stessa, anche la sua concezione del sapere esigeva di accogliere la realtà nel suo proprio movimento e nella sua propria struttura [1]. La critica del

[1] Per quel che vedo, Max Adler è stato il primo marxista, che si sia opposto ad una tale interpretazione di Hegel ed abbia additato il grande realismo di quel pensatore. « Mostrare l'idea nel reale: questo era appunto l'ardita impresa dello stesso Hegel. Non certo nella maniera deteriore, in cui l'opinione volgare del nostro tempo la tradisce, come se

giovane Marx alla filosofia del diritto (dello Stato) di Hegel è perciò una critica *immanente*, che misura la teoria di Hegel col suo stesso metro e mette in rilievo di quanto essa rimanga indietro alle esigenze di una tale oggettività.

Tuttavia Gropp si scopre soprattutto là dove tratta del rapporto fra teoria e prassi. Ho già richiamato l'attenzione (tra l'altro nella sezione dedicata a *Storia e coscienza di classe* di György Lukács) al fatto che il concetto di « prassi rivoluzionaria » acquistò un significato diverso in Engels e nei suoi successori da quello che aveva originariamente in Marx. Esso venne sempre di più identificato colla « prassi » sperimentale e industriale, che appunto *non* è la prassi storica veramente rivoluzionante, ma lascia essenzialmente inalterata la totalità storico-sociale e viene effettuata in certo modo « senza soggetto ».

Se la teoria marxista è pensata come analoga alla struttura della moderna scienza, allora anche la prassi non appare più in unità dialettica con essa (non ci può essere un divenir pratica della teoria, né un rovesciarsi in pratica della stessa) e il rapporto fra teoria e pratica è inteso secondo il modello della relazione fra scienza naturale e tecnica. In questo modo la teoria marxista è consapevolmente identificata con il *sapere per potere* tipico della scienza naturale, ossia con quella medesima forma della coscienza, il cui prevalere Lukács sperava che sarebbe venuto meno in virtù della rivoluzione proletaria, perché essa nell'applicazione alla realtà umana porta necessariamente alla reificazione e all'alienazione. Scrive Gropp:

Il nesso di teoria e prassi si trova affermato già nel materialismo premarxista in maniera astratta. Che ogni teoria sia diretta alla prassi, lo dice p. es. il materialista Thomas Hobbes nelle seguenti proposizioni: « Ora questo è il più grande significato della filosofia, che noi possiamo utilizzare a nostro vantaggio gli effetti in precedenza osservati e contribuire in base al nostro sapere e secondo le nostre forze e la nostra abilità a far avanzare la vita umana... La scienza serve solo al potere... ». Hobbes parla anche di una teoria scientifica della società, che egli però concepisce antistoricamente come una « teoria scientifica della morale e dei

la realtà dovesse volatilizzarsi nell'idea, ma nella freschezza e maturità dell'intendimento, secondo cui la realtà immediata in tutta la sua pienezza e potente attualità doveva essere riconosciuta come la viva esistenza dell'idea che si esplica. *Il reale non era più un oggetto puramente sordo e passivo*, una sorta di residuo del pensiero, ma inesausta *attività* di uno Spirito, lo Spirito Universale nella sua azione conforme ad una legge... » (*Marx als Denker*, Berlino 1925, 1ª edizione 1908, pp. 38 sg.). Nella sezione successiva Adler designa Hegel addirittura come il « maestro », che avrebbe mostrato a Marx la strada per « concepire il reale come un processo svolgentesi secondo leggi proprie, nel quale ogni ente si è formato ed è stato portato avanti solo in virtù delle forze interne al processo stesso... (*op. cit.*, p. 39). Adler vede chiaramente la differenza fra il realismo hegeliano e il riaffiorare di un idealismo soggettivo nei giovani hegeliani, che oppongono all'irrazionale presente un dover-essere razionale, e rileva che Marx, quando anche sviluppa conseguentemente la posizione di Hegel e con ciò va al di là dello stesso Hegel, fa valere *contro* i giovani hegeliani il superiore punto di vista di Hegel.

costumi ». Però solo la conoscenza delle leggi di sviluppo della società permette l'unione di teoria e prassi [in quale campo? (I.F.)] (pp. 353 sg.).

Per Gropp dunque non sussiste alcuna differenza fra il moderno sapere per potere, che Bacone e Hobbes hanno diffuso, e la « scienza » del materialismo storico e dialettico. Così il marxismo ricade al livello del positivismo comtiano, col quale nell'era staliniana dimostra di avere anche altre cose in comune (cfr. p. es. la gerarchia delle scienze, che il filosofo russo sovietico Kedrov ha preso a oggetto di speciali ricerche). Se il materialismo dialettico e storico è una scienza in questo senso, può essere usato da qualsiasi uomo per qualsiasi scopo, ciò che vale anche per tutte le altre cognizioni scientifiche. Dalla prova di una legge di natura non segue affatto la scelta dello *scopo* cui l'uomo debba tendere. Da una teoria così intesa, la prassi umana non potrebbe facilmente determinarsi, ma tutt'al più essere erudita sui *mezzi* necessari per ottenere certe conseguenze.

Ma, in ultima analisi, ci si chiede a vantaggio di chi debbano essere usati gli effetti in precedenza osservati e *chi* maneggia la teoria e la interpreta. La risposta non può che esser questa: la direzione suprema del partito, assolutamente sovrana, la quale – in base ad una fede non razionalmente fondabile – è presunta operare nell'interesse dei « lavoratori ». Poiché la teoria afferma di essere scientifica, e poiché *nessuno* ha la licenza di propagare un'interpretazione del marxismo che si allontani dalla linea generale, il monopolio della direzione del partito rimane costudito politicamente e ideologicamente e viene il sospetto che essa usi a proprio vantaggio anche tutt'altre cognizioni scientifiche (p. es. la psicologia delle masse) oltre quelle che costituiscono i dogmi del materialismo dialettico.

L'intendimento del marxismo come un sapere per potere, analogo alle scienze della natura tecnicamente applicabili, si spiega col fatto che gli interpreti-guida del marxismo sono « ingegneri del potere », ai quali questa forma di pensiero è naturalmente più vicina di quella di Hegel e di Marx, dialettica-interpretativa, volta alla comprensione del senso. Ma non è nemmeno un caso che fra professori, che fanno professione di marxismo, riaffiorino sempre degli « eretici », i quali protestano contro questo appiattimento del materialismo dialettico e storico, ma le cui posizioni o non sono affatto comprese o sono temute dai detentori del potere come un pericolo per il mantenimento dell'« ordine costituito » e quindi represse.

Nel pensiero materialistico-tecnicistico degli ideologi sovietici rimane fuori il contenuto umano della filosofia marxista. La rivoluzione non è più in ordine alla liberazione dell'uomo concreto, ma nell'interesse del « libero slancio delle forze produttive » e dell'« ulteriore svi-

luppo delle scienze naturali » (p. 369). Il « materialismo nemico dell'uomo », di cui parlava Marx giovane, ha riportato vittoria su quello amico dell'uomo (quello umanistico).

Certo lo stesso lavoro di Gropp non pretende seriamente di essere « scientifico ». La sua polemica vuol essere un'operazione di lotta di classe sul « fronte ideologico ». I nemici sono i marxisti hegelianeggianti, che vogliono furtivamente introdurre nella cittadella dormiente del materialismo sovietico il cavallo di Troia dell'idealismo. Gropp pensa in categorie strategiche. Poiché egli motiva l'asprezza della sua polemica anche con il pericolo *attuale*. Lenin, invero, avrebbe raccomandato lo studio della logica hegeliana negli anni venti per fare da contrappeso contro il meccanicismo (Bucharin e suoi adepti), ma oggi in Germania ciò non sarebbe necessario. Al momento il nemico capitale al di dentro del partito sarebbe l'idealismo hegelianeggiante. Se in questa lotta György Lukács è considerato l'avversario più pericoloso, ciò è dovuto certamente al ricordo, ancor vivido in alcuni circoli intellettuali del partito, del suo libro *Storia e coscienza di classe*. Pensatori del rango di un György Lukács e Ernst Bloch non si lasciano tanto facilmente pressare nello schema privo di vita del marxismo volgare sovietizzato.

Nel suo scritto *Questioni di storia della filosofia e del materialismo dialettico* (Berlino, 1958) R. O. Gropp ha alquanto mitigato la sua ricusa di Hegel e dopo una lotta con se stesso è giunto alla proposizione di riconoscimento: « Nell'opera di Hegel culminava in una generalizzazione, approfondimento e penetrazione filosofica il pensiero evolutivo premarxista » (p. 10). Per il resto però anche in quest'opera come nel compendio assai diffuso *Il materialismo dialettico* (Berlino, 1959) si sostiene la medesima teoria positivistica che si trova nel saggio intorno a Hegel che qui noi critichiamo. Ciò risulta più evidente che mai nella trattazione del rapporto fra filosofia e prassi. Ernst Bloch, cui anche qui Gropp si contrappone, aveva scritto nel suo libro su Hegel:

La filosofia di Hegel non poteva contenere nella sua conclusione la soppressione della filosofia, proprio *perché* questa dialetticamente *sarebbe la sua realizzazione*. E perché in tanta spiritualizzazione questa realizzazione stessa non avrebbe più alcun oggetto, nemmeno nell'uomo non-alienato, anzi veramente soltanto non in una natura non-alienata. E perché il sistema stesso di Hegel si reifica in quanto conchiuso, non diviene un sistema processualmente aperto nel senso di una direzione di marcia: verso il fine non spirituale, che Marx denomina « Appropriazione dell'essenza oggettivata mediante la soppressione della sua alienazione » (p. 339).

Qui Gropp spiega:

Con questa frase Bloch cerca di appoggiarsi ad una formulazione del giovane Marx. Bloch intende dire contro Hegel e, egli presume, nel senso di Marx, che la

filosofia non doveva essere rinchiusa in se stessa ma « soppressa » nella prassi mediante la sua « realizzazione »[2].

Ma difatti questo è esattamente ciò che il giovane Marx ha chiaramente espresso nella sua introduzione alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto*: « La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato ». Questo per lui significava: la liberazione e umanizzazione dell'uomo, che la filosofia vuole e che finora ha cercato nella pura contemplazione, si può realizzare solo se è « soppresso » il proletariato – cioè la parte dell'umanità che per la sua posizione sociale è la più radicalmente ostacolata nell'esplicazione della sua umanità e nella appropriazione della realtà umanizzata. Inversamente, però, nemmeno « il proletariato » può « sopprimersi, senza realizzare la filosofia ». La sua emancipazione, la sua autosoppressione in quanto classe è considerata identica all'autorealizzazione dell'umanità o alla realizzazione della liberazione cercata da tutte le filosofie. Di questo nesso R. O. Gropp non fa più menzione. Anzi egli arringa contro Bloch nel modo seguente:

> Di contro a tale confusione si deve materialisticamente tener per fermo che non solo *ogni* filosofia deriva dalla prassi sociale, ma che ogni filosofia degna del nome svolge anche una parte nella prassi, esercita una funzione (di classe) e in questa misura sempre « si rovescia in prassi ». Qui non c'è alcuna differenza fra la filosofia premarxista e quella marxista[3].

Certamente ci si chiederà come farà Gropp a conciliare questa stupefacente constatazione con la tesi undicesima su Feuerbach (« I filosofi hanno soltanto interpretato il mondo in modi diversi, si tratta di trasformarlo »). Egli riconosce apertamente la differenza essenziale fra una contemplazione intesa a un mero mutamento della coscienza, ed avente certamente anche certi effetti sul comportamento pratico degli individui, e la presa di coscienza, rovesciantesi immediatamente in prassi, di una classe, che – secondo Marx – è chiamata ad esercitare una funzione storica non più col mutamento della coscienza, ma col consapevole mutamento del proprio essere. Gropp però polemizza col giovane Marx, poiché deve difendere la propria funzione di ideologo dello stato pseudomarxista divenuto totalitario. Perciò in lui si esprime l'idea « che la filosofia non si sopprime con il nuovo rapporto con la prassi... », ma che essa in questo « al contrario si perfeziona »[4]. Il marxismo non è per lui la « realizzazione » della filosofia nell'azione collettiva (la « prassi rivoluzionaria ») del proletariato, bensì una nuova, più alta forma di filosofia: « Il materialismo dialettico e storico

[2] *Op. cit.*, p. 74.
[3] *Ibid.*
[4] *Op. cit.*, p. 75.

rappresenta uno sviluppo ulteriore e più alto della filosofia »[5]. Nonostante ogni accentuazione delle differenze di contenuto, proprio la differenza determinante che Marx aveva visto è negata da questo ideologo sovietico. Il marxismo è divenuto in Gropp – e non solo in lui – uno strumento di integrazione filosofica, cui spetta il compito di elaborare le cognizioni scientifiche e le esperienze e le necessità della prassi politica della direzione del partito in un sistema contemplativo unitario, il quale naturalmente deve essere « aperto » per poter essere adattato ai « bisogni » che di volta in volta si presentano. Questa « apertura » pragmatica certo non ha niente a che fare con l'apertura creativa elaborata da Bloch e con la libertà dell'umanità che perviene a se stessa, che Marx sognava. Sociologicamente la trasformazione del marxismo in una Weltanschauung integrativa corrisponde appunto alla funzione dello « Stato socialista » divenuto onnipotente, alla giustificazione e al « rafforzamento » del quale difatti essa serve. L'ideologia sovietica odierna di tanto si differenzia dalla filosofia di Marx e dalla sua autosoppressione mediante la realizzazione della concreta libertà, di quanto lo Stato sovietico odierno è lontano dall'essere una società senza classi. Uno Stato di nuovo tipo invece della preparazione all'estinzione dello Stato, una filosofia « più alta » invece della realizzazione delle speranze che in Hegel erano giunte al loro culmine e che solo erano ancora affette dal limite consistente nell'essere *essenzialmente* una filosofia, infine il parlare apertamente di un'« ideologia » proletaria invece della liberazione degli uomini da tutte le illusioni ideologiche: così si potrebbe caratterizzare questo cammino. Naturalmente si può chiamare marxismo tutto ciò che si vuole, ma allora bisogna almeno trovare l'onestà di rompere apertamente col Marx storico e il suo umanesimo.

Subito dopo l'apparizione del saggio di Gropp che abbiamo sopra discusso, la redazione della « Deutsche Zeitschrift für Philosophie »[6]

[5] *Ibid.*

[6] « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », 2ª annata, 1954, fascicolo 3, apertura della discussione con una relazione della redazione; 2ª annata, fascicolo 4, Auguste Cornu (Berlino), Fritz Behrens (Lipsia); 3ª annata, fascicolo 1, Wolfgang Schubardt (Berlino); 3ª annata, fascicolo 2, Erhard Albrecht (Grifswald), Wolfgang Mönke (Berlino); 3ª annata, fascicolo 3, Commissione per la critica del circolo di lavoro dei filosofi comunisti francesi; 3ª annata, fascicolo 6, Josef Schleifstein (Lipsia); 4ª annata, fascicolo 2, Helmut Seidel e Klaus Gäbler (Mosca); 4ª annata, fascicolo 3, Joachim Höppner (Lipsia), Iring Fetscher (Tübingen), Jürgen Kuczynski (Berlino); 4ª annata, fascicolo 5 (ritrattato), Wolfgang Harich (prima parte di un più ampio contributo). Con ciò la discussione ebbe fine, senza che la redazione, come nel caso delle altre due discussioni promosse dalla rivista, lo dichiarasse esplicitamente. [In Italia si occupò di questa discussione NICOLAO MERKER, *Una discussione sulla dialettica*, in « Società », ottobre 1956, n. 5, dove la commenta nella prospettiva dell'interpretazione del Della Volpe (*N. d. T.*)].

aprì una discussione sul rapporto fra il marxismo e Hegel, in cui si affrontavano esplicitamente tre problemi che avevano bisogno di una chiarificazione:

1. il rapporto fra il metodo dialettico marxista e la dialettica idealistica di Hegel;

2. gli aspetti progressisti e reazionari della filosofia classica tedesca e di Hegel in particolare;

3. pregi e difetti dei più recenti lavori, i cui autori pretendono di trattare su fondamento marxista problemi rientranti nel gruppo di temi di questa discussione (qui ci si riferiva in primo luogo ai menzionati libri di Lukács e Bloch su Hegel e ai lavori di Cornu e Behrens sul giovane Marx).

Dato che la redazione della rivista era in mano a Wolfgang Harich e al suo amico Manfred Hertwig, si può supporre che il lavoro di Gropp fu proposto alla discussione solo per sottoporne la smisurata unilateralità ad una critica quanto più completa. In testa alla serie dei partecipanti alla discussione stanno anche ambedue i « coimputati » Cornu e Behrens, i quali – pur riconoscendo le lodevoli intenzioni di Gropp – ne respingono però molto energicamente la presentazione di Hegel e Marx e la critica. Cornu invero in questa occasione esercita anche in modesta misura un'« autocritica », ma poi, in ragione della sua superiore conoscenza dell'argomento, si volge esplicitamente contro il ritratto che Gropp fa di Hegel e contro il muro insuperabile che eleva fra Hegel e Marx. Soprattutto Cornu mette in risalto il significato che ebbe per Marx l'antropologia hegeliana, quale è sviluppata nella *Fenomenologia dello Spirito.* Mentre Gropp era giunto ad affermare:

> È addirittura assurdo pensare che Hegel, che non era né socialista né materialista, abbia potuto costruire la sua dialettica in base a una qualche intuizione del ruolo che svolge per la storia dell'umanità il lavoro reale [7].

Cornu compendia nel modo seguente le vedute di Hegel che Marx ha essenzialmente accolto:

> *a.* che il lavoro costituisce l'essenza dell'uomo e della storia dell'umanità;
> *b.* che il lavoro consiste in una esplicazione oggettiva e in una riappropriazione delle forze umane;
> *c.* che l'uomo dovrebbe ritrovarsi nel prodotto del proprio lavoro [8].

Cornu riconosce che è necessario combattere contro « posizioni idealistiche » nel marxismo, però la supposizione di Gropp, (« la constatazione di una provenienza della filosofia marxista dalla hegeliana sarebbe una posizione idealistica ») la ritiene totalmente sbagliata. La

[7] *Op. cit.*, p. 349.
[8] *Op. cit.*, 2ª annata, fascicolo 4, p. 995.

sua critica gli sembra provenire da un pensiero antistorico e dogmatico, non da una « Weltanschauung storica ed organica » quale l'avevano sviluppata Hegel e Marx. Il professore francese di storia della cultura, che ora insegna a Berlino, non può seguire il mitologo stalinista della lotta di classe.

Altrettanto facile riesce a Fritz Behrens respingere le accuse mosse contro di lui e Lukács. Egli batte l'accento sul fatto che l'aspetto del pensiero hegeliano da lui messo in rilievo, ossia il confronto con l'economia classica inglese, è passato per lungo tempo inosservato, ma deve essere riconosciuto come un dato di fatto incontrovertibile. Una discussione seria sarebbe consistita nella verifica delle citazioni hegeliane apportate e in una prudente interpretazione di queste nel contesto complessivo della sua filosofia – eventualmente anche nell'addurre altri passi che stiano in contraddizione con quelli indicati da Behrens. Ma a Gropp premeva di più respingere l'« avversario » piuttosto che comprendere e convincere.

Anche Wolfgang Schubardt, Erhard Albrecht e Wolfgang Mönke si rivolgono contro le semplificazioni di Gropp. Schubardt si dedica di più alla questione del vero volto di Hegel e cerca di difendere « le conquiste della filosofia classica tedesca », che Gropp ha negato, mentre Albrecht si occupa del rapporto fra Hegel e Marx e difende Lukács contro i rimproveri di Gropp. Il libro di Lukács rappresenterebbe « uno dei tentativi più significativi di elaborazione critico-creativa dell'eredità classica tedesca » [9].

Nella sua esposizione affiorano anche punti di vista realmente più filosofici, senza che tuttavia ne risulti concretamente un più profondo ritratto di Hegel e Marx. Così, per es., Albrecht si volge contro l'intendimento della dialettica hegeliana come una « dogmatica prekantiana », tesi che fu tra gli altri sostenuta da Heinrich Scholz, e sottolinea il fatto che « una equiparazione della teoria della conoscenza sensistica-meccanicistica con quella marxista e corrispettivamente con la hegeliana teoria del rispecchiamento... » testifichi « una non-volontà di capire sia la teoria della conoscenza marxista che hegeliana » [10]. Questo rilievo diretto contro il filosofo socialdemocratico Siegfried Marck concerne però anche indirettamente gli attuali ideologi sovietici, che con Engels e Lenin sostengono un realismo ingenuo. Albrecht ha tralasciato di sviluppare la teoria hegeliano-marxista della conoscenza nel modo come egli la concepisce e in questo contesto si limita a sottolineare che anche Hegel ha sostenuto l'esigenza « di penetrare l'auto-

[9] *Op. cit.*, 3ª annata, fascicolo 2, p. 225.
[10] *Op. cit.*, p. 226.

movimento della realtà » e non ha affatto eretto a principio l'arbitrario costruire all'infinito su di essa.

Colla polemica esauriente che poi ha fatto seguire contro la dissertazione di Heinrich Popitz (*L'uomo alienato. Critica del suo tempo e filosofia della storia del giovane Marx*, 1953), cui muove il rimprovero di « cosciente deformazione e falsificazione del marxismo », Albrecht cerca prudentemente di purificarsi dal sospetto di deviazione hegelianeggiante dalla linea generale [11].

Mentre Helmut Seidel e Klaus Gäbler, appoggiandosi su quanto dice Lenin: « L'idealismo intelligente è più vicino al materialismo intelligente che non il materialismo ottuso. Idealismo dialettico invece che intelligente; metafisico, non sviluppato, morto, immaturo, immobile invece che ottuso » [12], cercano di dare una più alta valutazione del significato di Hegel per il materialismo dialettico di quella che ne dà Gropp, Jürgen Kuczynski richiama ancora una volta l'attenzione sui noti paragrafi 243 e 244 della hegeliana filosofia del diritto, nei quali viene molto realisticamente descritta la dinamica dialettica della società civile. Nel mio articolo cerco di precisare l'intenzione fondamentale del libro di Lukács e le sue tesi principali contro la posizione di Gropp e contro la critica di Josef Schleifstein improntata al medesimo spirito [13].

Gli autori finora citati presero tutti posizione – più o meno aspramente – *contro* il lavoro di Gropp. Sono più interessanti per noi gli interventi che si dichiarano con lui solidali e appoggiano la sua polemica. Non senza connessione con il saggio di Gropp è la dichiarazione della « Commissione di critica del circolo di lavoro dei filosofi comunisti francesi », che occupa una posizione inequivocabilmente stalinista. In testa al lavoro è posto come motto il detto di Zdanov: *Il problema di Hegel è ormai da lungo tempo risolto.* Questo intervento non cerca nemmeno, perciò, di gettare nuova luce sulla filosofia hegeliana e sul suo rapporto con Marx, ma in definitiva si occupa solo del

[11] Dopo la conclusione della discussione Albrecht si è occupato, in una violenta polemica, fra l'altro anche dei miei lavori. La fedeltà alla linea ufficiale degli argomenti che egli adduce gli verrà certo abbuonata come riparazione per le « deviazioni » del suo contributo alla discussione qui riferita.

[12] LENIN, *Quaderni filosofici* cit., p. 276.

[13] In un articolo apparso dopo che del resto la discussione era stata chiusa, *Zu einigen irrigen Auffassungen des Uebergangs von Hegel auf Marx*, Joachim Höppner ha respinto la mia difesa di Lukács come espressione di una Weltanschauung borghese, ma egli dovette in conclusione ammettere che simili pensieri si possono incontrare anche in Kuczynski e perfino in Palmiro Togliatti (« Dt. Ztschr. f. Philosophie », 4ª annata, 1956, fascicolo 5-6, pp. 627-41, originariamente concepito come contributo alla discussione sul rapporto Hegel-Marx e pubblicato nello « scomparso » fascicolo 5 del medesimo anno, in annessione all'articolo di Harich nella colonna « Diskussion »). Höppner mi rende l'onore di pormi accanto a G. A. Wetter come « gesuita antipapista in miniatura » (« Dt. Ztschr. f. Philosophie », 5ª annata, fascicolo 3, pp. 327 sg.).

neohegelismo in Francia (rappresentato da autori come Kojève, Hyppolite, Merleau-Ponty, padre Fessard, padre Niel), che è indicato come espressione ideologica della borghesia divenuta imperialistica. Gli schemi primitivi qui adoperati contrastano clamorosamente con i lavori spesso filosoficamente degni di attenzione degli hegeliani e dei marxisti francesi indipendenti. La conclusione è questa: « L'ingente ritorno a Hegel è solo un disperato attacco a Marx, effettuato nella forma specifica che il revisionismo assume nella crisi finale dell'imperialismo – un revisionismo di carattere fascista » [14].

Questo tentativo di « smascheramento » del carattere ideologico del neohegelismo in Francia convince ancor meno, sapendo che Kojève – almeno al tempo delle sue lezioni su Hegel – era un deciso marxista-leninista, Merleau-Ponty ha difeso perfino i processi di Mosca (in *Humanisme et terreur*) e Hyppolite per lo meno non tiene una posizione ostile nei confronti del marxismo. Si può anche definire il ritorno a Hegel come uno specifico fenomeno francese del dopoguerra, ma non è assolutamente caratteristico di tutto quanto il « mondo capitalistico ». Qui è presentata come particolarmente perniciosa la « robinsonata » hegeliana, la dialettica di signoria e servitù, che giustamente Albrecht aveva elogiato come uno dei momenti più realistici e validi della *Fenomenologia dello Spirito*. Quando poi per concludere viene riassunto in sommi capi il « significato mistificatorio » della dialettica hegeliana, si è tentati di chiedersi se ivi non venga data (inconsapevolmente) un'autodescrizione del sistema stalinistico.

> Non basta più oggi – ammonisce la Commissione – riprendere semplicemente la parola di Marx e dire che è nuovamente di moda la dialettica nella sua forma mistificata, poiché essa appare consacrare tutto ciò che esiste, poiché essa permette di ribattezzare la servitù nella libertà, lo sfruttamento nel benessere generale, le misure poliziesche e la guerra in una difesa della persona umana. Si deve andare ancora molto più in là e riconoscere nella violenza e nella guerra la vera origine e il motivo della dialettica mistificata [15].

Josef Schleifstein si fa difensore decisissimo di Gropp e addirittura vorrebbe veder estesa la di lui polemica ad una serie di « interventi sulla 'Deutsche Zeitschrift für Philosophie' », dove egli accanto a Wolfgang Harich, esplicitamente nominato, probabilmente pensa in primo luogo ai numerosi contributi di Ernst Bloch e György Lukács. A György Lukács e Fritz Behrens viene ripetutamente rimproverato di « aver attribuito a Hegel meriti, che egli non possiede affatto, a discapito di Marx » [16]. In modo particolare dispiace a Schleifstein la

[14] *Op. cit.*, 3ª annata, fascicolo 3, p. 357.
[15] *Op. cit.*, p. 355.
[16] *Op. cit.*, 3ª annata, fascicolo 6, p. 717.

« supposta affinità della problematica in ambedue » [Hegel e Marx (I. F.)], « il parallelismo della formazione della dialettica hegeliana e marxista », come l'ha indicata Lukács. Il quale inoltre sarebbe arrivato ad affermare un tale parallelismo, per aver scelto a termine di paragone non il Marx « maturo », ma il Marx giovane – una scelta che però era determinata e fondata dalla questione della *formazione* del pensiero dialettico in Hegel e Marx. Schleifstein dà qui chiara espressione alla sua avversione per il giovane pensatore Marx, non ancora « marxista ».

A causa della riduzione del rapporto Marx-Hegel ai manoscritti economico-filosofici, a tali categorie come oggettivazione, estraniazione, che hanno sì avuto un ruolo importante nel periodo della formazione del marxismo, ma che non esauriscono ancora il contenuto di esso, risulta, in parte, rafforzata l'impressione di un'immediata vicinanza di Hegel al marxismo ed appare come se quasi tutte le questioni e la problematica del marxismo fossero già preparati o presenti in nuce nella filosofia hegeliana (p. 720).

Accentuando l'importanza del giovane Marx si favoriscono i tentativi borghesi di mutare Marx in un hegeliano (qui ancora una volta si rimanda al libro di Heinrich Popitz). Ma per contrastare queste presunte falsificazioni, Schleifstein ora non esige un'indagine a fondo e scientificamente corretta dei lavori del giovane Marx, ma al contrario richiede la più grande riservatezza possibile di fronte ai suoi scritti!

Questo attacco e i tentativi reazionari ad esso legati di sminuire il risultato scientifico raggiunto da Marx... non si possono seriamente combattere, se i marxisti si concentrano sul punto di partenza dello sviluppo di Marx e sulla sua provenienza spirituale e non sul risultato, sulle teorie e sulle categorie dialettiche del marxismo in tutte le sue parti constitutive, se essi non contrappongono alla filosofia hegeliana il marxismo-leninismo integrale e non provano la immensa superiorità della Weltanschauung marxistico-scientifica sulla filosofia hegeliana (p. 721).

Di nuovo vediamo che il vero nemico è non tanto Hegel quanto il giovane Marx, il cui umanismo forse è avvertito in segreto anche da Schleifstein come un rimprovero contro l'ordinamento sociale dispotico dell'URSS e della zona sovietica. È certo che la teoria di Marx non si esaurisce nell'analisi dell'alienazione dell'uomo nel mondo capitalistico, ma queste analisi formano però il punto di partenza dell'aspetto umanistico della sua critica anche nel *Capitale* e il motivo determinante della teoria della necessità della rivoluzione socialista. Jean Hyppolite ha mostrato che questa base filosofica indicò a Marx la direzione complessiva dei suoi lavori e – esplicitamente – non fu mai da lui dismessa [17]. Ma se l'essenza del marxismo non è più vista nella liberazione

[17] Cfr. JEAN HYPPOLITE, *De la structure du « Capital » et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx*, in *Etudes sur Marx et Hegel*, Parigi 1955, una raccolta

e nel superamento dell'alienazione, bensì nella elaborazione di una « Weltanschauung scientifica », gli accenti della valutazione necessariamente si spostano. Al posto del contrasto veramente determinante fra Hegel e Marx, al posto dell'opposizione fra filosofia spiritualistico-contemplativa e prassi attiva materiale (la prassi rivoluzionaria), subentra l'opposizione fra due Weltanschauungen. La differenza è in realtà diminuita e perciò deve essere tanto più verbosamente affermata.

Che la critica di Schleifstein si rivolga contro l'umanesimo di Marx e non contro Hegel, risulta del tutto evidente dalla sua polemica contro la tesi lukácsiana dell'eredità umanistico-borghese del marxismo. Lukács – il cui tentativo nel campo letterario di rendere viva e feconda per il mondo comunista la « valida eredità » della letteratura classica borghese è stato aspramente disapprovato dai compagni di partito ungheresi del suo tempo (come nell'Unione Sovietica) – ha anche tentato nel campo della filosofia di gettare un ponte fra il marxismo e le tradizioni umanistiche della borghesia. Così scrive nel suo libro su Hegel:

> L'umanesimo proletario sorge anch'esso dall'ultima grande crisi ideologica del pensiero borghese, come la lotta stessa di classe del proletariato è sorta a poco a poco dalle lotte di liberazione degli oppressi e degli sfruttati, come... non esiste una muraglia cinese fra rivoluzione democratico-borghese e proletaria, come la rivoluzione proletaria si è sviluppata – in un processo molto lento e graduale e pieno di contraddizioni – dalle lotte di liberazione di tutti i ceti oppressi di tutte le lotte di classe. Il carattere specifico delle contraddizioni dell'ultimo grande periodo di crisi dello sviluppo ideologico della società borghese (1789-1848) è quindi, sotto ogni rispetto, il punto di partenza ideologico, il punto di riferimento immediato della nuova concezione nascente del proletariato rivoluzionario [18].

Come il movimento rivoluzionario proletario è sorto da quello borghese, così l'umanesimo proletario – in altre parole – può considerarsi come erede dell'umanesimo borghese. A questo punto si trattava per Lukács di sottolineare accuratamente e ripetutamente che la superiorità del marxismo consiste nella sua capacità di realizzare veramente la libertà, che nello Stato borghese resta meramente ideale. Schleifstein invece fa valere l'argomento, secondo cui dietro questa « continuità esteriore » si nasconderebbe un'opposizione assai profonda; contro di che si potrebbe facilmente obiettare che è piuttosto il contrasto ad essere esteriore e ad essere celata è la continuità (l'umanesimo da realizzare), la quale in fondo sarebbe l'essenziale. Non è certo un caso che in questo contesto Schleifstein si richiami a Stalin, che « nelle sue note per un manuale di storia moderna considera il progetto di mo-

di saggi di questo famoso hegelista francese [raggiungibile anche in edizione italiana, in *Studi su Marx e Hegel*, Bompiani 1966].

[18] György Lukács, *Il giovane Hegel* cit., pp. 555-56.

strare 'la vastità della differenza e del contrasto' fra la rivoluzione borghese e socialistica come la 'direzione principale' e il 'filo conduttore' della presentazione dell'intera storia moderna » (p. 723).

È indicativo che proprio Stalin, che non a torto Trotzkij considerò l'esponente del potere della nuova classe superiore sovietica, accentui così energicamente la differenza di principio fra la rivoluzione proletaria e quella borghese. In verità ci si può anche chiedere con ragione in che modo la rivoluzione di ottobre del 1917 fu una rivoluzione proletaria e socialista. Raymond Aron l'ha definita una volta un movimento di sollevazione antifeudale, che fu portato avanti da un piccolo proletariato e dalle masse contadine piccolo-borghesi e guidato da un gruppo di rivoluzionari di professione, la cui ideologia era sì proletaria e socialistica, ma che proclamava come scopo immediato della rivoluzione non la proprietà sociale dei mezzi di produzione, bensì la proprietà privata dei contadini. Solo la collettivizzazione della terra (negli anni 1928-30), definita dallo stesso Stalin come una « rivoluzione dall'alto », creò nell'Unione Sovietica una « base socialista », e se si guarda attentamente questa seconda fase della rivoluzione, silenziosa ma non meno sanguinosa, si può certo constatare una « differenza fondamentale » fra la rivoluzione borghese e quella « socialista »: mentre la borghesia francese espropriò la nobiltà feudale e si impadronì della proprietà terriera, la burocrazia sovietica espropriò i contadini e pose la produzione agricola sotto il proprio controllo. Ma nemmeno con la migliore volontà si può paragonare il rapporto fra la rivoluzione russa del 1917 e la rivoluzione francese del 1789 con il rapporto, schizzato dal giovane Marx, fra la rivoluzione borghese e quella proletaria. Troppo poco essa ha avuto il carattere di una concretizzazione e realizzazione delle soluzioni (puramente programmatiche) della rivoluzione borghese. Anche perciò si pone con enfasi l'accento sull'*opposizione delle Weltanschauungen* e non tanto sulla reale superiorità della società sovietica – certo impossibile a provarsi nei particolari – e della concreta libertà in essa garantita rispetto alla libertà puramente formale degli stati borghesi.

Invece di superare e battere l'hegelismo nella *prassi*, si è ingaggiata – come ho più volte sottolineato – una battaglia teorica contro un *sistema ideologico* sentito come *concorrente*. Schleifstein infatti riassume anche i compiti della filosofia marxista nel dovere di « combattere energicamente contro ogni hegelianizzazione del marxismo e di opporsi a tutti i tentativi di aumentare i meriti di Hegel a scapito di Marx... » (p. 726).

Schleifstein qui si propone, in modo antidialettico, « di criticare aspramente tutto ciò che nella filosofia hegeliana è reazionario, conser-

vatore, idealistico, mistico, ma contemporaneamente... di utilizzare materialisticamente... tutto ciò che si dimostra progressivo » (p. 727).

Similmente Proudhon a suo tempo voleva sopprimere gli aspetti negativi del capitalismo per mantenerne solo i positivi – e per questo Marx lo sottopose ad una critica micidiale nella sua *Misère de la Philosophie* (1846). György Lukács ha inteso lo sviluppo dall'hegelismo al materialismo storico come l'espressione ideale del passaggio dalla rivoluzione democratico-borghese a quella proletario-sociale. Un passaggio, nel quale non solo l'« ideologia » risulta radicalmente trasformata, ma anche la sua *funzione* si muta in via di principio, venendo essa a coincidere con la « prassi rivoluzionaria » e dimostrando perciò nel fatto di avere compreso e afferrato il *Tutto* sociale.

Fra l'intervento di Josef Schleifstein (autunno 1955) e quello rimasto allo stato di frammento di Wolfgang Harich (autunno 1956) c'è di mezzo il XX Congresso del PCUS (14-25 febbraio 1956). Il distacco dei comunisti sovietici da Stalin, effettuatosi in quel congresso, e la critica al « culto della personalità » ha portato, come è noto, ad un movimento di emancipazione globale anche della vita culturale nella Russia sovietica ed in altri Stati del blocco orientale. Wolfgang Harich era alla testa di questo corso, finché lo sviluppo della rivolta ungherese e la tesi del neofascismo ungherese offrì ai sostenitori di una direttiva intransigente del partito nella Germania centrale il pretesto per reprimere il movimento del « disgelo ».

L'intervento di Harich è di gran lunga il più coraggioso e radicale. Egli non si limita a respingere le parzialità e gli strafalcioni logici di Gropp, ma ne attacca frontalmente anche la fonte, Stalin, la grande Enciclopedia Sovietica e Zdanov. Confuta a fondo e con una esauriente documentazione l'assurda tesi del carattere reazionario della filosofia di Hegel, a proposito di che egli può già richiamarsi al fatto che una serie di recenti lavori di giovani studiosi russo-sovietici si è discostata da questa tesi ed è pervenuta ad una più giusta valutazione di Hegel come filosofo dell'era borghese [19]. La proscrizione dell'eredità hege-

[19] Cfr. innanzitutto il saggio di I. Chljabitsch, *Zur Einschätzung des phisophischen Erbes Hegels*, in « Kommunist », 1956, fascicolo 17, che forse Harich ha avuto presente nell'originale russo o nel manoscritto della traduzione. In tedesco apparve soltanto nell'aprile 1957 nella rivista « Sowietwissenschaft, Gesellschaftliche Beiträge », pp. 430-48. Chljabitsch ridimensiona entro limiti tollerabili la condanna unilaterale di Hegel e combatte la « posizione nichilista nei confronti di Hegel e del suo metodo dialettico » (p. 441). Rifacendosi al XX Congresso e alle misure adottate per eliminare gli effetti del culto della personalità, Chljabitsch richiede espressamente la correzione della formula della filosofia di Hegel come espressione della reazione aristocratica al materialismo francese e alle idee della Rivoluzione francese, formula che era entrata non solo nella *Grande enciclopedia Sovietica*, ma anche nel *Piccolo vocabolario filosofico*. In via di principio però Chljabitsch non va oltre il leninismo tradizionale e considera il sistema hegeliano come una specie di

liana va fatta risalire al culto di Stalin, che ha fatto accogliere acriticamente la sua nota asserzione dell'anno 1941, come anche al « carattere volgarizzatore del discorso di Zdanov al congresso filosofico di Mosca del giugno 1947 » (p. 563). L'affermazione di Zdanov: « La questione intorno a Hegel è risolta », è respinta in quanto dogmatizzazione definitiva dell'asserzione staliniana del tempo della guerra. Nella sua sollecitudine di comprendere Hegel in modo giusto, Harich pensa di rimanere del tutto nel quadro del marxismo, come lo intendevano Marx e Lenin:

> Preoccupandoci di ripristinare l'immagine che Marx e Lenin si erano fatta di Hegel e di ripulirla dagli erronei giudizi settari dell'era staliniana, facciamo cosa che ha il significato di un ritorno a una più severa ortodossia marxista... (p. 567).

Mentre gli stalinisti volevano rendere impraticabile il transito da Hegel a Marx, Harich spera, proprio richiamando l'attenzione sugli aspetti rivoluzionari nel pensiero di Hegel, di agevolare agli intellettuali borghesi il passaggio al marxismo:

> In Germania molti intellettuali, che hanno interessi filosofici, per anni non hanno saputo niente del fatto che la presa di posizione a favore della Rivoluzione francese ha un'azione ed un'efficacia determinante persino nella problematica più astratta di Fichte e Hegel [20].

Ma la conoscenza di questo può essere comunicata solo dagli storici marxisti della filosofia [21]. L'applicazione, che Harich vorrebbe far discendere da questo esempio storico, è

cava, da cui si possono estrarre categorie adoperabili per il sistema speculativo materialistico-dialettico.

Lo stesso vale anche per i manuali del marxismo-leninismo, nel frattempo dati alla luce, i *Fondamenti di filosofia marxista* (in tedesco, Berlino 1959), pubblicati dall'Istituto per la filosofia dell'Accademia sovietica delle Scienze, come pure l'opera, che esce a dispense, di Klaus, Kosing e Redlov, *Weltanschauung scientifica*, la cui prima dispensa apparve parimenti nel 1959. La logica di Hegel vi è tenuta in gran conto, in quanto in essa sono contenute « categorie del materialismo dialettico ». Vi è condannata la mancanza di una teoria evolutiva della natura e – nuovo capo d'accusa – il pensiero « europocentrico » nella storia della filosofia nonché l'inevitabilità delle guerre (p. 84). Infine si rimprovera al neo-hegelismo di « riportare in vita tutto ciò che di negativo il sistema hegeliano presenta » (*Ibid.*). Nel manuale in lingua tedesca si elogia soprattutto lo spirito enciclopedico di Hegel; per il resto l'« apprezzamento » di Hegel non va più in là di una debita informazione sul contenuto del sistema e un accenno al suo idealismo. Politicamente la filosofia di Hegel, con la sua affermazione della conclusione dello sviluppo storico nel presente, sarebbe divenuta la « giustificazione della situazione reazionaria prussiana » (p. 32). Qui non si può ancora, dunque, assolutamente parlare di una valutazione adeguata del rapporto fra Hegel e Marx.

[20] *Ibid.*

[21] Cfr. la profonda ed esaustiva presentazione del rapporto fra Hegel e la rivoluzione francese in Joachim Ritter, *Hegel und die Französiche Revolution*, Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. vol. 63, Colonia e Opladen 1957 (ora anche Francoforte 1965).

... che oggi, se i pensatori significativi dell'epoca non tengono una posizione positiva di fronte alla rivoluzione socialista, un progresso della filosofia è tanto poco possibile quanto sarebbero stati possibili i risultati progressivi dell'idealismo tedesco intorno al cadere del XVIII secolo e gli inizi del XIX senza la presa di posizione di Fichte a favore dei giacobini e senza l'elaborazione sul piano del pensiero dei risultati della Rivoluzione francese e del periodo napoleonico compiuta da Hegel (p. 568).

L'atteggiamento pratico di Harich mira a conquistare i simpatizzanti intellettuali-borghesi alla rivoluzione d'ottobre e al comunismo sovietico. Questa tendenza era inoltre alla base della sua sollecitudine (comune a Ernst Bloch) per una concezione della filosofia marxista, che fosse meglio rispondente a esigenze più elevate, e ambedue poterono – almeno per un certo tempo – essere tollerati dalla direzione della SED. Questa situazione cambiò nel momento in cui questa più profonda interpretazione di Marx acquistò influenza fra gli stessi compagni di partito e venne ad unirsi a concreti progetti politici ed economici. Per la direzione del partito era indifferente che tali conseguenze derivanti dalla teoria fossero tratte dagli stessi pensatori o solo dai loro aderenti. György Lukács si è messo a disposizione del governo Nagy come ministro della cultura, Wolfgang Harich tendeva a creare nella Germania centrale – per quello che possiamo sapere dal manifesto comunicato sulla stampa – una specie di « ottobre polacco ». Fritz Behrens aveva in mente un modello economico-politico che si avvicinava al tipo jugoslavo. Tutte queste concezioni però furono messe in relazione dagli ideologi-guida del partito con le deviazioni ideologiche di queste persone. Di fronte al tentativo di ripristinare l'aspetto umano del marxismo non solo sul piano teorico a scopi propagandistici, ma praticamente, la direzione del partito lo stroncò senza pietà [22].

[22] Da allora la polemica contro Bloch e Lukács si è fatta più violenta. Così, per esempio, al 33° Plenum del comitato centrale della SED si verificò un violento dibattito, in cui Kurt Hager cercò di allontanare da sé il sospetto di non aver preso una posizione abbastanza radicale contro Bloch. Il direttore della sezione degli affari tedeschi del Comitato centrale, Paul Verner, dichiarò: « Egli [Bloch] ha detto: 'Libertà e verità sono concetti che ci appartengono. La prassi della libertà è il socialismo della libertà'. Dunque è il socialismo libertario, che proclamano i capi del socialismo democratico di destra. Scrive inoltre Bloch: 'La teoria della libertà è il marxismo della verità. L'immensa benevolenza del marxismo deve vincere' [dove il termine 'benevolenza' (*Freundlichkeit*) è mutuato dal linguaggio di Bert Brecht (I.F.)]. Compagni, *questa è la piattaforma teorica dei gruppi controrivoluzionari di Harich e Janka*, che miravano a minare il potere operaio e contadino nella Repubblica democratica tedesca e che doveva avere come conseguenza la loro eliminazione... » (*Das 33. Plenum des ZK der SED*, nel supplemento al settimanale « Das Parlament », 18/12/1957).

Fra i numerosi articoli, dedicati a Bloch, cito ancora soltanto R. O. Gropp, *Idealistische Verirrungen unter antidogmatischem Vorzeichen*, in « Neues Deutschland », 19/12/1956; R. O. Gropp, *Mystische Hoffnungsphilosophie ist unvereinbar mit Marxismus*, in « Wiss. Beilage des 'Forum' », pub. il 2 marzo 1957; Kurt Hager, *Der Kampf gegen bürgerliche Ideologie und Revisionismus*, in « Forum », n. 3/4, febbraio 1957; Herrmann Ley, *Ernst Bloch und das Hegelsche System*, in « Einheit », fascicolo 3, 1957, pp. 327-35.

Riepilogo il risultato della mia indagine: si deve distinguere fra l'ostilità contro Hegel degli ideologi sovietici (« lotta contro l'interpretazione hegelianeggiante del marxismo ») e l'avversione, spesso celantesi dietro a quella, per il giovane Marx e il suo ethos.

I motivi politici di questo atteggiamento di difesa sono vari, ma si concentrano univocamente attorno alla questione della difesa del potere della direzione del partito.

1. Ogni « influsso hegelianeggiante » è combattuto, perché alla direzione del partito importa mantenere « pura » una unitaria ed univoca interpretazione di Marx, derivante dalla tradizione di Engels e Lenin, per garantire così l'unità del partito comunista. Per questa ragione non può cedere il proprio *monopolio interpretativo* e si arroga il diritto di ultima decisione nei confronti di tutti i pensatori, che si autodefiniscono marxisti (p. es. Ernst Bloch)[23].

[23] Quanto poco una simile dipendenza istituzionale del teorico dall'organizzazione del partito fosse secondo i gusti di Friedrich Engels, risulta da alcune osservazioni nella sua corrispondenza con August Bebel, pubblicata solo recentemente a Berlino est. Nella sua lettera dell'1-2 maggio 1891 Engels scrive ad esempio: « Da quando cercate di impedire con la forza la pubblicazione dell'articolo e avete minacciato la 'Neue Zeit' di *nazionalizzarla forse essa stessa nel partito e di metterla sotto censura* in caso che ciò si ripeta, mi appare in strana luce il vostro impossessamento dell'intera stampa tramite il partito. In che cosa siete diversi da Puttkammer se introducete nelle Vostre stesse file una legge contro i socialisti? A me personalmente ciò dovrebbe risultare più o meno indifferente, nessun partito... può condannarmi al silenzio quando sono deciso a parlare, ma vi vorrei incitare a riflettere se non fareste meglio ad essere meno suscettibili e nell'agire *un po' meno – prussiani*. Voi – *il partito – avete bisogno della scienza socialista e questa non può sussistere senza libertà di movimento*. Poiché bisogna accettare in conto tutti gli inconvenienti e questo lo si fa nel modo migliore con decoro e senza trasecolare... Che la direzione, ossia tu in persona, mantenga e debba mantenere un influsso *morale* decisivo sulla 'Neue Zeit' e su tutto quello che anche in altro modo viene pubblicato, va da sé. Ma questo vi deve e vi può bastare. *Nel 'Vorwärts' ci si vanta continuamente della intoccabile libertà di discussione, ma non è possibile notarne molta*. Non sapete affatto quale singolare effetto faccia qui all'estero tale propensione verso misure di forza, qui, dove si è abituati a vedere i più vecchi capi del partito debitamente richiesti di rendere i conti all'interno del proprio stesso partito (per esempio il governo dei Tory da parte di Lord Randolph Churchill)... » (*Briefe an Bebel*, Berlin 1958, pp. 177 sg.). Un anno e mezzo più tardi Engels è ancora più esplicito: « *Essere dipendenti, sia pure da un partito di lavoratori, è una dura sorte* », scrive il 19/11/1892. « Ed anche a prescindere dalla questione finanziaria, essere redattore di un giornale appartenente al partito è una posizione infruttuosa per chiunque abbia dell'iniziativa. Marx ed io siamo sempre stati concordi sul fatto che *noi mai* avremmo assunto un tale incarico e che solo avremmo potuto avere un giornale indipendente finanziariamente anche dal partito stesso. La 'statalizzazione' che avete compiuto della stampa ha i suoi grossi inconvenienti, se è spinta troppo oltre. *Dovete* assolutamente avere nel partito una stampa, che non sia direttamente dipendente dalla direzione od anche dal congresso del partito, ossia una stampa che sia in grado di fare liberamente opposizione contro singole mosse del partito entro i limiti del programma e della tattica stabilita e, restando entro i confini della decenza di partito [!], capace di sottoporre apertamente a critica anche il programma e la tattica... la prima forma di stampa di partito è indipendente *formalmente* » (*op. cit.*, pp. 259 sg.). Era necessario qui citare per esteso, poiché il passo mostra chiaramente che questa critica di Engels non è esclusivamente contro la « direzione revisionista del partito tedesco », come probabilmente ideologi sovietici subito affermeranno, ma si tratta di una considerazione in via di principio

2. Hegel è però così violentemente diffamato anche perché de facto l'ideologia sovietica (in quanto conchiuso sistema contemplativo) e così pure lo Stato sovietico e la concezione sovietica della libertà in questa « suprema forma di Stato democratico » si sono avvicinate moltissimo al modello hegeliano: L'Unione Sovietica *praticamente* è diventata uno Stato, che si basa su *concezioni hegeliane di destra.* L'aspetto apologetico della dialettica hegeliana viene tanto più aspramente criticato, quanto più realmente la dialettica al tempo di Stalin fu ininterrottamente strumentalizzata per difendere il preteso carattere libero e socialista dell'Unione Sovietica.

3. Il *giovane Marx e il suo ethos umanistico* sono combattuti perché rappresentano un'accusa permanente contro l'ordinamento dispotico inumano e contrario alla libertà del mondo sovietico. Per questo motivo si cercò di scavare un abisso fra Hegel e Marx o di confrontare i due pensatori fra loro solo nella « forma pura e sviluppata » (Josef Schleifstein)[24].

L'accento, che nel giovane Marx poggia sulla *realizzazione* dell'umanesimo borghese, rimanente come tale allo stato immaginario ed illusorio, è sì messo in rilievo volentieri a scopo di propaganda verso « intellettuali simpatizzanti », ma non deve diventare un concreto fattore in politica (tolleranza verso Bloch e Harich in tempo di relativa stabilità, condanna allorché loro stessi o loro fautori cominciano a trarre conseguenze politiche dalla loro concezione).

4. Le discussioni degli anni venti fra Lukács e Korsch da un lato e l'ortodossia leninista dall'altro risalgono, così come le più recenti polemiche contro i lavori su Hegel di Bloch e Lukács, al contrasto fra la burocrazia dirigente del partito e i filosofi (relativamente liberi).

L'interesse della direzione del partito è diretto – necessariamente – al mantenimento del *suo* dominio, e non è un caso che qui si siano fatti sentire i rappresentanti di una interpretazione meccanicistico-tecnicistica. L'interesse dei filosofi (che pensano in modo relativamente indipendente) è rivolto al socialismo e alla sua realizzazione umana come pure, p. es., ad una interpretazione che corrisponda al vero e che penetri quanto più è possibile nel profondo della connessione che lega Marx alla tradizione filosofica. Per dirla ancor più crudamente: alla direzione del partito preme il dominio e perciò essa pensa anche nelle categorie del sapere per potere; ai filosofi preme l'umanità e il *com-*

e del riconoscimento della necessità di una stampa effettivamente indipendente all'interno del partito dei lavoratori. Contrariamente a ciò, come è noto, Lenin considerava la dipendenza finanziaria dal partito non come un fatto negativo, ma invece come un utile presupposto della unità del partito e dell'ubbidienza dei « rivoluzionari di professione ».

[24] In senso stretto non è Marx che viene paragonato a Hegel, ma il materialismo dialettico sviluppato da Engels, Lenin ecc.

prendere e perciò pensano (almeno alcuni di loro) dialetticamente-storicamente.

I dirigenti del partito si sentono come degli « ingegneri del potere », i filosofi marxisti si sentono dialettici e scienziati dello spirito, che interpretano il senso della storia, concepibile soltanto a partire da una posizione umanistica (o teologica).

Henri Lefèbvre era consapevole di questa opposizione, sussistente fra ideologi del partito e filosofi marxisti. Perciò esigeva libertà e indipendenza spirituale per il pensatore marxista, il cui compito non dovrebbe esser ridotto alla propaganda e alla « volgarizzazione dei classici » [25]. Ma faceva parte della natura dello stalinismo il non poter tollerare tale indipendenza e perciò l'aver condannato sempre più alla sterilità la filosofia e la scienza dello spirito.

Sarebbe stolto, se il « mondo occidentale » vedesse degli « alleati » in pensatori come Bloch e Lukács, ma è una consolazione sapere che in mezzo al mondo sovietico dei singoli pensatori tengono desto il ricordo delle intenzioni umanistiche e della dialettica critica di Marx [26].

[25] HENRI LEFÈBVRE, *Le marxisme et la pensée française*, in « Temps modernes », 13ª annata (luglio-agosto 1957), pp. 104-37, specialmente pp. 134 sg.

[26] Recentemente Marek Fritzhand ha pubblicato su « Nove Drogi » (Vie nuove), l'organo centrale del Partito polacco unificato dei lavoratori, un articolo sulla « disputa intorno all'eredità filosofica del giovane Marx », il quale avanza l'esigenza che non si lasci ai revisionisti ed avversari del marxismo la prerogativa dello studio degli scritti giovanili di Marx, ma che si « arricchisca filosoficamente » e si « rafforzi politicamente » la teoria mediante lo studio del giovane Marx. Fritzhand sottolinea che non c'è alcuna opposizione fra la posizione del Marx giovane e di quello maturo e che nemmeno nei « Deutsch-Französiche Jahrbücher » e in *Nationalökonomie und Philosophie* Marx persegue la teoria astorica del « vero socialismo ». Il *Capitale* sarebbe ancora pervaso da categorie etiche e conterrebbe una « determinata concezione della vita e dell'eticità ». Egli spiega il fatto che nel campo dell'ortodossia di partito si sia trascurato il giovane Marx, innanzitutto con la paura di rendersi con ciò sospetti di revisionismo, poi, per il fatto che « dietro di essa si celano determinate *concezioni positivistiche*, a mio avviso erronee, [corsivo I.F.], che oppongono il marxismo all'etica... » (p. 93). Dunque Fritzhand indica esattamente il punto, che io ho messo in rilievo come caratteristica dello sviluppo del marxismo a partire dall'epoca della Seconda Internazionale. Se da un lato è vero che la riduzione del marxismo a pura etica rappresenta una delle varietà più pericolose del revisionismo, d'altra parte, secondo Fritzhand, è altrettanto vero che il suo isolamento dal contenuto etico ad esso proprio non può che tornare a danno del marxismo (p. 101). Mentre per i marxisti ortodossi della Repubblica democratica tedesca il giovane Marx non ha lasciato che « documenti significativi per la formazione e lo sviluppo del marxismo » (D. BERGNER e W. JAHN, *Der Kreuzzug der ev. Akademien gegen den Marxismus*, Berlino 1960), M. Fritzhand, invece, scorge nei lavori filosofici giovanili materia meritevole di essere studiata sia per se stessa che ai fini dell'arricchimento contenutistico del marxismo. Siamo di fronte, qui, al tentativo di opporsi alla riduzione del marxismo ad una fede scientifica positivistica e ad una Weltanschauung pseudoscientifica (« Nove Drogi », 14ª annata, gennaio 1960, pp. 91-103). Devo a Harald Laeuen (Hannover) l'indicazione di questo articolo.

DALLA FILOSOFIA DEL PROLETARIATO ALLA WELTANSCHAUUNG PROLETARIA

Questo saggio rappresenta un tentativo: vorrei tratteggiare il processo per cui nel corso della sua evoluzione, il marxismo, dal « superamento » che doveva realizzare della filosofia hegeliana nell'azione autocosciente del proletariato, si è trasformato in una Weltanschauung che sta reificata di fronte a questo proletariato. Questa stessa trasformazione, però, non deve essere ascritta alla « colpa » di singoli pensatori, ma deve essere compresa in funzione delle condizioni storiche, se non dimostrata come fatale.

Il valersi del giovane Marx contro il marxismo irrigidito odierno è stigmatizzato dagli apologisti dell'ideologia sovietica come un procedimento tipico di mistificazione borghese [1]. Invero, sarebbe insostenibile ed ozioso far discendere una condanna dalla mera opposizione fra l'opera matura e le concezioni giovanili. Ma, nel caso di Marx, è negli scritti filosofici giovanili che sta la chiave per comprendere l'intera opera economica e politica, che solo a partire di qui può essere intesa giustamente in tutta la sua apertura [2].

[1] Cfr. p. es. la critica, che Karl Morf muove a Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Basilea 1953, sulla « Deutsche Zeitschrift f. Philosophie », 3ª annata, 1955, fascicolo 4, pp. 527-35: « La riscoperta del giovanile 'umanesimo' marxiano... non per combinazione è diventata l'istanza principale di un non piccolo numero di interpreti occidentali di Marx. Se... il 'vero Marx' dovesse essere il Marx degli scritti giovanili, ne seguirebbe di necessità una svalutazione degli scritti successivi e la loro revisione nella prospettiva del periodo giovanile ancora 'filosofico-antropologico' ».

[2] Cfr. SIEGFRIED LANDSHUT, Introduzione a *Karl Marx, Die Frühschriften*, Stuttgart

Ora mentre questo punto di partenza e questo sottofondo (che danno l'unità dell'opera marxiana) cadevano in oblio, nel suo *Antidühring* e in altri scritti Friedrich Engels sviluppava la Weltanschauung proletaria del « materialismo dialettico ». Alla filosofia, che si supera nell'azione autocosciente del proletariato, fu sostituita la « scienza », elaborata in concezione del mondo con l'ausilio della dialettica. Ciò non avvenne tuttavia per caso, ma precisamente nella misura in cui le immediate aspettative escatologiche del socialismo rivoluzionario si rivelarono delle autoillusioni, allorché la rivoluzione mancò di verificarsi e il capitalismo già dichiarato morto prese un nuovo slancio [3]. Il pensiero centrale, che originariamente Marx aveva in mente, fu ora spiegato in forma religiosa come « termine finale » e nella sua opera l'accento fu posto in primo luogo sulla dimostrazione dell'autodistruzione della società borghese-capitalistica, che si compirebbe « con la necessità di una legge naturale ».

Al posto dell'azione collettiva ed autocosciente del proletariato, subentrò in un primo momento l'*organizzazione* del proletariato all'interno dell'ordine costituito della società borghese. Ma l'unità organizzativa doveva essere garantita e rinsaldata da una concezione del mondo. Il proletariato, che culturalmente cresceva in un ambiente nazionale piccolo-borghese, doveva distinguersi dal suo milieu anche ideologicamente. La difesa dai tentativi di infiltrazione di concezioni filosofiche estranee fu anche il motivo dell'opera filosoficamente più importante di Engels, l'*Antidühring*. La Weltanschauung dialettico-materialistica, diffusa da Engels, si può definire come un raffinamento delle concezioni monistiche materialistico-volgari allora universalmente imperanti. Singoli tratti della dialettica, intesa come teoria universale del movimento, furono usati nell'interpretazione della natura e la dialettica, valida *unitariamente* sia per la natura che per la storia, fu considerata una prova della giustezza del materialismo storico. Così Engels cercò – e dopo di lui Lenin e i suoi aderenti – di addurre il prestigio delle scienze naturali a sostegno dell'autorità delle teorie di Marx. La fede nell'onnipotenza delle scienze naturali fu trasferita alla scienza

1953; Ludwig Landgrebe, *Hegel und Marx*, in « Marxismusstudien », Tübingen 1954; Jean Hyppolite, *De la structure du « Capital » et des quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx*, in *Etudes sur Marx et Hegel* cit. [trad. italiana, *Studi su Marx e Hegel*, Bompiani 1966].

[3] Cfr. Karl Korsch, *Marxismo e filosofia* cit.: « Questo punto di vista specifico, determinante solo per la storia di *marxismo e filosofia*, giustifica in special modo anche la delimitazione della *seconda* di queste fasi di sviluppo – che sotto altri punti di vista è da considerare insufficientemente differenziata – che faccio iniziare con la battaglia del giugno 1848 e con il susseguente periodo contrassegnato da una nuova espansione capitalistica senza precedenti e la contemporanea liquidazione – negli anni cinquanta del XIX secolo – di tutte le organizzazioni e dei sogni di emancipazione della classe operaia sorti nel periodo storico precedente, e che considero conclusa solo verso fine secolo (p. 12) ».

marxiana dell'economia e della società. Mentre Marx voleva « sopprimere » (*aufheben*) concretamente, nel senso dialettico della parola, la filosofia nell'azione storicamente autocosciente del proletariato, ora essa – secondo lo stile dell'epoca – cedette il passo alla sedicente « scienza » [4]. La compenetrazione di autocoscienza e azione si dissolse, il proletario organizzato andò da una parte e la sua « Weltanschauung scientifica » dall'altra, uno di fronte all'altro. Tuttavia – vista sociologicamente – questa reificazione e alienazione della coscienza del proletariato in forma di Weltanschauung non faceva che rispecchiare l'ordine disciplinato dell'organizzazione e il costituirsi di una gerarchia-guida autoritaria. Ogni consolidamento di questo ordine doveva portare anche ad un irrigidimento dell'ideologia, mentre, inversamente, con una maggiore democrazia all'interno del partito, svanivano i contorni di una Weltanschauung unitaria e venivano alla luce i caratteri storicamente e culturalmente differenziati del proletariato.

Non a caso la « Weltanschauung proletaria » del materialismo dialettico si è irrigidita particolarmente là dove *non* esisteva *ancora* un proletariato numeroso e sviluppato, e ciò precisamente dopoché era ormai passato il momento per una effettiva rivoluzione (dal basso). Insieme alla costituzione e solidificazione dell'organizzazione gerarchica del partito, si pervenne ad un'ampliamento delle teorie engelsiane, che anch'esse non a caso assunsero tutti i tratti caratteristici di una « scolastica ». Il mantenimento delle tesi sostenute da Engels negli anni settanta e ottanta del XIX secolo portò – contro le intenzioni originarie – ad un *ingrettimento spirituale* del proletariato, che artificialmente fu tenuto fermo a quella Weltanschauung piccolo-borghese del secolo scorso. Teoria evoluzionistica darwiniana e materialismo storico marxiano furono messi su uno stesso piano già da Engels [5]. Così fu cancellata la differenza fondamentale, che sussiste fra una conoscenza di nessi causali svolgentisi al di fuori dell'umanità e un'*autoconoscenza* che trasforma l'umanità proletaria. A partire da una teoria, che voleva « realizzare » se stessa con una presa di coscienza del proletariato diretta all'azione, si sviluppò una « Weltanschauung », che il proletariato doveva « avere ». Essendo elaborato in materialismo dialettico

[4] Cfr. F. ENGELS, *Antidühring* cit.: « Dal momento in cui si esige da ciascuna *scienza particolare* che essa si renda conto della sua posizione nel nesso complessivo delle cose, ogni *scienza particolare che abbia per oggetto il nesso complessivo* diventa *superflua*. Ciò che quindi resta ancora in piedi, autonomamente, di tutta quanta la filosofia che si è avuto sino ad ora è la dottrina del pensiero e delle sue leggi, cioè la *logica formale e la dialettica. Tutto il resto si risolve nella scienza positiva della natura e della storia* » (p. 32, corsivo mio).

[5] Cfr. F. ENGELS, *Rede am Grabe von Karl Marx*: « Come Darwin scoprì la legge dell'evoluzione della natura organica, così Marx scoprì quella dello sviluppo della storia umana » (MEW, vol. XIX, Berlino 1962, p. 335).

onnicomprensivo, anche il materialismo storico di Marx subì un mutamento qualitativo e divenne un elemento costitutivo di questa *ideologia reificata*. La Weltanschauung rivoluzionaria procedeva accanto alla prassi politica e stava per lo più estranea di fronte ad essa. Karl Kautsky poté ad un tempo essere il principale esponente ideologico di questa Weltanschauung – riconosciuto anche da Lenin fino al 1914 – e un politico del tutto revisionista nella lotta politica quotidiana [6]. Il materialismo dialettico e storico era forse un bisogno di natura organizzativa per la socialdemocrazia tedesca, ma non un presupposto necessario della politica, che era determinata da punti di vista pragmatici e da tradizioni democratiche. Il che ovviamente non poteva impedire a Lenin e Stalin di fondare in base alla medesima Weltanschauung una politica radicalmente diversa – corrispondente alla loro concezione dei bisogni della situazione in Russia. Se l'ideologia in Kautsky e nei suoi aderenti serviva a placare la coscienza rivoluzionaria, in Lenin e ancor più in Stalin essa divenne di volta in volta la giustificazione dell'azione politica. In ambedue i casi la sua funzione effettiva non corrispondeva affatto al significato affermato: di essere cioè il fondamento scientifico della decisione politica. Lenin differiva da Kautsky e dai suoi aderenti non tanto per la Weltanschauung dialettico-materialistica quanto piuttosto per il suo acume politico, per le sue geniali doti direttive e la sua attiva volontà di trasformazione rivoluzionaria.

Solo all'inizio degli anni venti una serie di pensatori rinnovò l'impostazione del pensiero marxiano. La genialità dell'opera *Storia e coscienza di classe* di György Lukács [7] si mostra soprattutto nel fatto che

[6] Cfr. qui il saggio di Erich Matthias in « Marxismusstudien », seconda serie, Tübingen 1957, pp. 151-97.

[7] György Lukács, *Storia e coscienza di classe* cit. (prima edizione Berlino 1923). Critiche dal punto di vista del marxismo sovietico: A. Deborin, *Lukács und seine Kritik des Marxismus*, in « Arbeiterliteratur », Vienna 1924, n. 10, pp. 615 sg.; Zinoviev in « Internationale Pressekorrespondenz », 4ª annata, 1924. Criticarono Lukács dal punto di vista socialdemocratico Karl Kautsky in « Die Gesellschaft », vol. I, giugno 1924, e Siegfried Mark in *Neukritische und neuhegelsche Auffassung der Dialektik*, « Die Gesellschaft », Band 1, 1924, pp. 573 sg., Mark fa valere contro l'hegelismo « acritico » di Lukács la posizione neokantiana di Max Adler e Albert Kranold. Questa contrapposizione è più ampiamente sviluppata nel contesto del suo libro *Die Dialektik im Denken der Gegenwart*, Tübingen 1929, 1. Halbband, pp. 119-35. Sulla discussione attuale intorno al lavoro giovanile di Lukács confronta anche: Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Parigi 1955, e la critica ortodossa a questo libro da parte comunista: Garaudy, Cogniot e altri, *Mésaventures de l'anti-marxisme, les malheurs de M. Merleau-Ponty*, Parigi 1956. Quivi è anche pubblicata una lettera di G. Lukács, in cui egli esplicitamente si distanzia dalla sua opera: « ... J'étais encore en train de passer de la philosophie d'Hegel au marxisme. De plus ce marxisme était à l'époque absolument sectaire et chargé de survivances luxembourgistes. Ma position de cette époque est caractérisée par une fausse réponse aux questions les plux importantes de la dialectique. Ainsi dans la négation partielle de la théorie du reflet; ainsi dans le rejet de la dialectique dans la nature etc. Ce livre est donc un produit typique d'une époque de transition avec toutes ses contradictions intérieures, son éclectisme et sa confusion » (pp. 158 sg.). Un allievo di Lukács, Lucien

egli – senza poter conoscere il lavoro giovanile marxiano *Economia nazionale e filosofia* [8], così rivelatore – pervenne straordinariamente vicino all'impostazione che colà Marx aveva elaborato. Naturalmente anche la sua provenienza dalla Hegel-Renaissance borghese contribuì a determinare questa affinità di pensiero. La parentela ideologica tra Kautsky e Lenin, che abbiamo sopra affermato, veniva alla luce nella reazione alla seconda opera significativa della « Marx-Renaissance »: *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch [9], che fu criticata dagli ideologi sovietici – ma anche dallo stesso Karl Kautsky – tanto violentemente quanto quella di Lukács. All'interno dei partiti ufficiali non era più possibile regredire dalla teoria della Weltanschauung materialistica onnicomprensiva alla teoria dell'azione autocosciente del proletariato. Nell'Unione Sovietica non era possibile, poiché là veniva spacciata per dittatura del proletariato una dittatura di capitalismo di Stato esercitata su un paese di agricoltori, e non era possibile perciò alcun autentico movimento, esplicantesi su una più vasta base e liberamente, del proletariato (che in verità rappresentava una piccola minoranza) [10]. Nell'occidente nemmeno, poiché qui il proletariato (che mai riuscì a

Goldmann, scrive: « Aujourd'hui Lukács est revenu de cet idéalisme excessif qu'il qualifie lui-même *d'apocalyptique* » (*Sciences humaines et philosophie*, Parigi 1952).

Cfr. anche la descrizione autobiografica di Lukács della sua « via a Marx » (1933), pubblicato negli scritti in onore del suo settantesimo compleanno, Berlino 1955.

[8] Prima pubblicazione nella MEGA, sez. I, vol. III, Berlino 1932, *Zur Kritik der Nationalökonomie mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie.* Contemporaneamente in Landshut-Meyer, *Karl Marx, Der Historische Materialismus*, Kröner-Verlag 1932. Edizione separata di Erich Thier, *Nationalökonomie und Philosophie*, Colonia 1950.

Recentemente anche (ad eccezione della sezione *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*, che è pubblicato in K. Marx und F. Engels, *Die Heilige Familie und andere Frühschriften*, Berlino 1953) in Marx-Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, Berlino 1955. Quest'ultima edizione riporta il testo della MEGA con una serie di correzioni ed è quindi l'edizione per il momento più attendibile. [Trad. it di G. Della Volpe, col titolo di *Manoscritti economico-filosofici*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1950].

[9] Cfr. l'introduzione critica dell'edizione russa di *Marxismo e filosofia*, Gr. Bammel, Mosca 1924, e la critica, che è simile in tutti i punti essenziali, mossa da Karl Kautsky in « Die Gesellschaft », vol. I, 3/6/1924, pp. 306 sg.

[10] Cfr. il libro ricco di suggestioni dell'allora comunista Arthur Rosemberg: *Storia del bolscevismo*, Edizioni del Leonardo, Roma 1945, senza indicazione del traduttore (prima edizione tedesca Berlino 1932). La tesi principale di Rosemberg giunge ad affermare che l'Unione Sovietica non è uno Stato socialista-proletario, ma una dittatura di capitalismo di Stato e che in conseguenza di questo suo ruolo il PCUS non può svolgere effettivamente l'azione di direzione del movimento rivoluzionario mondiale. Gli interessi dello Stato nazionale e del capitalismo di Stato sovietici non coincidono più con quelli dei partiti comunisti, ossia con quelli dei proletariati esistenti all'estero. « ... l'esistenza delle masse (non proletarie) giustifica indirettamente la dittatura del partito e dell'apparato statale sulla Russia » (p. 293). « Certamente non esiste nella Russia sovietica quell'assoluta libertà di spirito, che si addice all'autentica società socialista, perché la dittatura di partito dominante non può vivere senza una rigida dottrina dogmatica, obbligatoria per tutti, rappresentata dal cosiddetto leninismo » (p. 294).

comprendere l'assoluta maggioranza della popolazione) si evolveva da una posizione rivoluzionaria ad una riformista. La superiorità filosofica di questi pensatori sta in ragione inversa alla loro efficacia politica: l'ideologizzazione e la semplicizzazione del marxismo sembra essere un destino ineluttabile.

Se Engels, assecondando il bisogno formativo del proletariato tedesco, progettò una Weltanschauung globale, Lenin, in conclusione, ha visto questa Weltanschauung completamente sotto l'aspetto della sua *utilità*. Lo *scopo* era la *costituzione unitaria* del movimento russo (e dove fosse possibile anche esterno alla Russia) dei lavoratori, la *fede nella vittoria possibile* e nella efficacia dell'azione rivoluzionaria del partito, la *certezza* della superiorità della propria Weltanschauung « scientifica » nei confronti di tutte le ideologie concorrenti e l'assoluta *fiducia* nel gruppo dirigente, che per questi « motivi » governa autoritariamente. Così l'evoluzione storica ha condotto ad una *riproduzione della coscienza ideologica* su un nuovo (più alto?) livello. Mentre l'ideologia borghese della storia affermava il dominio di idee generali dove in realtà nessi strutturali indipendenti dal volere degli uomini si erano reificati fino a costituire una potenza che sta loro di fronte, l'ideologia proletaria della storia consiste nel fatto che essa *afferma* il dominio razionale dell'interesse della classe proletaria esprimentesi nel materialismo dialettico (interesse di classe che è presunto coincidere con quello dell'umanità), mentre in realtà una piccola cricca dirigente manipola e interpreta sovranamente sia questo interesse che la sua espressione ideologica.

Il presente lavoro inizia con la critica marxiana del carattere ideologico della coscienza borghese, sviluppa il nucleo della filosofia del proletariato autocosciente, nel quale Marx ha superato il contrasto fra idealismo e materialismo, e mette in evidenza il significato che questo pensiero ha per l'opera della vita di Marx. In una seconda sezione si schizza la costruzione di una Weltanschauung proletaria (del materialismo dialettico) in Engels e in una terza sezione la sua prosecuzione per opera di Lenin. Qui si tratta di mettere in luce la *frattura* radicale che sussiste fra la posizione filosofico-rivoluzionaria di Marx e le intenzioni ideologico-reazionarie degli « scienziati » sovietici. Sarebbe cermente erroneo voler ravvisare in questa frattura una perdita completa di continuità. Ovviamente anche nella ideologia sovietica odierna sono contenuti elementi della filosofia di Marx, ma vi sono forzati come sul letto di Procuste di una dogmatica apparentemente dialettica e privati del loro pungolo rivoluzionario. Ma risponde appunto alla convinzione marxista che non ci si possa disfare dei bisogni reali di una concreta situazione storica, qual è quella della classe dirigente russo-sovie-

tica, come di mere accidentalità o criticarli come deformazioni di una « verità » originariamente « pura ». Non facciamo altro che mettere a fuoco il concetto marxiano di « reificazione » ed applicarlo ad una ideologia, che afferma di essere una « Weltanschauung scientifica ».

1. Il superamento dell'opposizione di materialismo e idealismo nell'azione autocosciente del proletariato

Non potete sopprimere la filosofia, senza realizzarla.
KARL MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto. Introduzione.*

Karl Marx sta alla foce dell'epoca borghese. Secondo la sua stessa interpretazione, egli viene dopo il supremo compimento dello sforzo di autocomprensione della borghesia, espresso dalla filosofia idealistica tedesca e dall'economia classica inglese. Il suo compito non può essere che quello di « conservare e sopprimere inverando » (*aufheben*) il tramandato e trascendere l'« angusto orizzonte » del mondo borghese nell'azione e per mezzo dell'azione. Il sopprimere (*Aufhebung*) presuppone una appropriazione e penetrazione del trasmesso, che lo « comprenda meglio di come l'hanno compreso gli stessi suoi esponenti ». Il sopprimere dialettico sviluppa « al mondo dai principi del mondo nuovi principi », si riannoda all'immanente e col renderlo conscio lo spinge al di là di se stesso. Che cosa è dunque questa realtà borghese e l'ideologia che ne fa parte completandola, e come può essere soppressa e superata?

L'ideologia borghese è un falso rispecchiamento di una falsa realtà [11]. Essa non è né il verace rispecchiamento di un falso mondo né il falso rispecchiamento di un mondo verace. Nella sua *doppia* falsità però non sta alcuna soppressione dialettica della falsità come tale, ma l'esigenza di « rettificare » quella falsa realtà, poiché solo sulla base di questa realtà rettificata è possibile autentica verità.

Più dappresso l'ideologia borghese è caratterizzata dal suo idealismo, da una teoria cioè, che dell'Idea fa un fattore autonomo, isolato dalla rimanente realtà e in essa scorge la vera forza propulsiva dell'evoluzione storico-sociale.

Questa ideologia (in senso stretto) è falsa sotto un duplice riguardo:

a. *Assolutamente* (in sé) è falso rendere a se stante e isolare l'elemento ideale fino a farne una sostanza indipendente dalla totalità storica.

[11] Come tipica ideologia borghese Marx tiene presente non tanto la filosofia di Hegel quanto quella degli *hegeliani* del suo tempo.

b. *Relativamente* (in riferimento alla realtà che essa ha di mira) è falsa l'affermazione che l'elemento ideale, la coscienza, sia la vera forza propulsiva della storia.

La falsità assoluta potrebbe essere eliminata teoricamente con una correzione che rimane ideologica, se essa non fosse una conseguenza necessaria della falsità relativa, che non può essere rettificata senza correggere la realtà che è da essa riflessa ma che al tempo stesso la fa emergere.

La realtà del mondo capitalistico-borghese è falsa, poiché in esso *il destino degli uomini è determinato da processi materiali*, oggettivi e indipendenti dal sapere e dal volere degli uomini [12], mentre secondo la sua « natura generica » (*Gattungswesen*) l'uomo è un ente che produce consapevolmente la sua essenza (e se stesso come genere) [13]. In

[12] Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, libro I, cit.: « L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro *proprio lavoro*, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei *prodotti di quel lavoro*, come *proprietà* sociali *naturali* di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale esistente al di fuori di essi produttori. Mediante questo quid pro quo i prodotti del lavoro diventano merci... Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un *rapporto fra cose* è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il *feticismo* che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci... » (pp. 104-5). « Come l'uomo è dominato nella religione dall'opera della propria testa, così nella produzione capitalista egli è *dominato dall'opera della propria mano* » (p. 680). Il medesimo pensiero è espresso anche nel libro III del *Capitale*: « Infine... l'operaio, di fronte al carattere sociale del suo lavoro,... si comporta come se in presenza di una *potenza* a lui *estranea...* » (*op. cit.*, libro III, trad. di Maria Luisa Boggeri, p. 118). « Aumenta in tal modo la potenza del capitale, si accentua la *personificazione* nel capitalista delle condizioni sociali di produzione nei confronti del produttore reale. Il capitale si manifesta sempre più come una potenza sociale, di cui il capitalista è l'agente,... ma come una potenza sociale, *estranea, indipendente* che si contrappone alla società come *entità materiale* » (*op. cit.*, p. 318). Dovunque negli scritti giovanili si trova il pensiero dell'alienazione e del dominio sull'uomo dei rapporti sociali reificati; cito soltanto due passi particolarmente caratteristici: « È infine inevitabile che... la proprietà fondiaria mostri, nella forma del *capitale*, la sua *signoria tanto sulla classe dei lavoratori* che sui proprietari medesimi,... Con ciò la sentenza medioevale: nulle terre sans seigneur, è sostituita da un altro detto: l'argent n'a pas de maître, in cui è espresso tutto il *potere della morta materia sugli uomini* » (*Opere filosofiche giovanili* cit., pp. 189-90). « L'espropriazione dell'operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un'esterna esistenza, bensì che esso esiste *fuori di lui*, indipendente, estraneo a lui, come una *potenza indipendente di fronte a lui*, e che la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta *estranea* e nemica » (*op. cit.*, p. 195).

[13] Cfr. *Manoscritti economico-filosofici*: « Ma poiché, per l'uomo socialista, tutta la cosiddetta storia universale non è che la *generazione dell'uomo dal lavoro umano*, il *divenire della natura per l'uomo*, così esso ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita da se stesso*, dal suo processo di origine » (*Opere filosofiche giovanili* cit., p. 235). La « natura generica » (*Gattungswesen*) dell'uomo consiste in questo: che egli non può *guadagnarsi* la propria essenza che *oggettivandosi*. Questa azione oggettivante è la produzione collettiva della civiltà nel lavoro dell'umanità associata in società (ossia dei gruppi volta

altre parole: il mondo capitalistico-borghese è falso, perché in esso c'è « alienazione », perché in esso il risultato delle singole azioni consapevoli di tutti gli individui (isolati) si è reso autonomo, alienato e reificato in una potenza materiale che sta loro di fronte.

La falsità relativa dell'ideologia borghese poggia dunque sul fatto che essa afferma che in questo mondo falso tutto va come si deve e che essa vela la difettosità del mondo falso, facendo della strapotenza reificata dei rapporti materiali un fattore autonomo, ideale e riconciliando spiritualmente con questo gli uomini (Hegel).

Il primo passo di Marx consiste nella critica della surriferita falsificazione ideologico-borghese del falso mondo capitalistico-borghese. Lo smascheramento critico del camuffamento è il presupposto della soppressione della difettosità dell'ideologia e della realtà: la critica permette all'*azione* di mostrarsi ad un tempo come *necessaria* e come *possibile*.

La *necessità* dell'azione ha la sua base *morale* nella prova della falsità dell'ordine sociale capitalistico-borghese, che aliena da se stessa la natura generica (*Gattungswesen*) umana (in ogni singolo uomo), e la sua base *oggettiva* nella *miseria* del proletariato, che lavorando è costretto ad effettuare su di sé questa alienazione fino a morire di fame [14].

La *possibilità* dell'azione poggia sul fatto che questo mondo falso, alienato, è pur sempre un mondo, anche se inconsapevolmente, *creato* dall'uomo *stesso*. Dunque occorre soltanto dire agli uomini che sono loro stessi a creare quelle potenze alienate con il modo della loro attività, per mostrare loro, già con ciò stesso, il mezzo per superare l'alienazione [15]. Nel momento stesso, in cui divengono consapevoli del fatto che l'alienazione emerge dal loro proprio agire alienato, hanno già acquistato anche la capacità (certo solo appena si tratta realmente della autocoscienza di *classe*) di superarla mediante un diverso agire.

a volta creatori di civiltà). L'uomo giunge a se stesso solo quando può *appropriarsi onnilateralmente* di questo mondo oggettivato e prenderne possesso. Solo mediante questo processo la « natura diviene per lui », solo nel corso della umanizzazione storica egli si forma « sensi » umani, che gli rendono possibile una appropriazione umana. Questa connessione diviene chiaramente visibile solo dalla posizione del proletariato, perché ora cadono i veli dell'alienazione e l'intera realtà (la totalità del mondo storico-umano) è compresa non solo come « atto » (*Tathandlung*) suo proprio, ma è anche *consapevolmente effettuata* come tale. Poiché la qualità specifica dell'uomo è quella di *mediare* il suo (umano) fare *con la coscienza*, solo nel proletariato l'uomo giunge completamente a se stesso, mentre fino ad ora non ha vissuto che « inautenticamente ». L'uomo come « ente comunitario » (*Gemeinwesen*), ossia come ente che si sa uno con la comunità, realizza dunque secondo Marx l'assoluta *libertà sovrana* e rende con ciò concreto un *ideale* da Marx tacitamente accolto dalla tradizione filosofica.

[14] *Opere filosofiche giovanili* cit., pp. 195 sg.

[15] *Op. cit.*, p. 205.

Il superamento dell'alienazione *non* può essere un agire *individuale*. Infatti l'agire consapevole degli individui nel loro isolamento aveva appunto fatto maturare nell'insieme quei risultati inconsci e involontari, che Marx chiamava alienazione. Solo un agire consapevole in comune, una *azione collettiva* con una corrispondente coscienza collettiva può sopprimere l'alienazione.

I gruppi sociali, costituenti il mondo capitalistico-borghese, sono classi, che si differenziano l'una dall'altra non più per funzioni giuridiche diverse, ma solo per le diverse funzioni economiche (per la posizione che hanno all'interno dei rapporti di produzione). Il *proletariato* si distingue di fronte alle altri classi della società borghese per il fatto di *patire* a causa dell'alienazione che esso stesso produce, di soffrire unicamente, mentre al tempo stesso la borghesia è la beneficiaria di questa alienazione e perciò non può divenire conscia delle cause sociali del suo « malassere sul piano della cultura » (Freud)[16]. La sofferenza del proletariato è dunque un presupposto essenziale del processo di presa di coscienza, che deve portare alla trasformazione rivoluzionaria (all'azione collettiva).

Il secondo passo della teoria marxiana è l'autentico superamento del mondo falso e con esso della falsa ideologia borghese. Ora questo superamento non può consistere nel capovolgere il mondo falso, poiché esso con ciò non cesserebbe di essere falso, ma può consistere unicamente nel sostituire al mondo falso, inconsapevolmente prodotto, uno vero, prodotto coscientemente.

Il processo, o meglio l'atto, attraverso cui contemporaneamente viene *corretto* il falso mondo del capitalismo e soppresso il suo falso rispecchiamento, è *la rivoluzione effettuata dal proletariato cosciente di se stesso.*

Nel proletariato, che diviene cosciente di se stesso e in base a questa coscienza agisce collettivamente, sono superati la separazione, che era caratteristica dell'ideologia borghese, e l'isolamento del momento ideale (conscio) da quello materiale (vivente, oggettivo). Ma in esso è ad un tempo superata anche l'alienazione che aveva condotto allo Stato, per cui processi obiettivi, non governati e non governabili dalla coscienza degli uomini, determinano il loro destino al di sopra delle loro teste. In altre parole: la coscienza ha cessato di essere « idealistica » (ideologica) nello stesso momento in cui la realtà sociale ha cessato di essere « materialistica »[17]. Nell'azione autocosciente e col-

[16] « In primo luogo, è da notare che ciò che si palesa all'operaio come *attività di espropriazione, di alienazione*, si palesa nel non-lavoratore [ossia nel borghese (I.F.)] come *stato di espropriazione, di alienazione* » (*Opere filosofiche giovanili* cit., p. 205).

[17] « Qui vediamo come il compiuto naturalismo o umanismo si distingua tanto dal-

lettiva del proletariato l'« *idea* » è diventata *forma* ossia *atto* e la « *materia* » (la storia) è diventata cosciente – o meglio *autocosciente*.

Ora non c'è più una « ideologia » isolata o isolabile, ma solo il proletariato autocosciente, che è insieme attivo in ragione di questa coscienza. In certo modo, ora la falsità relativa dell'ideologia borghese diventa verità in virtù del mutamento della realtà, poiché ora è la coscienza, la autocoscienza storica degli uomini, che determina il loro destino. Ma essa è la coscienza di *classe* del proletariato unito per l'azione rivoluzionaria, la quale certo esiste al di là del mondo capitalistico borghese, ma non in un trascendente empireo d'idee. In questa azione autocosciente gli uomini confermano (inverano e realizzano) la loro natura generica (*Gattungswesen*), ed essi perciò non sono nemmeno più tentati di proiettarla nel trascendente come idea o spirito assoluto. Oltrepassano se stessi nella loro azione, agendo coscientemente in modo sociale. Invece di un « cielo esistente al di là » essi producono un mondo umanizzato, di cui sono in grado di appropriarsi onnilateralmente [18]. L'umanità si umanizza in piena coscienza del suo atto e così porta a compimento coscientemente e razionalmente il processo storico che abbraccia l'intera realtà.

Mentre la storia passata è stata storia umana solo in quanto in essa e per essa l'uomo è *sorto*, da ora in avanti sarà in senso proprio *storia dell'uomo*, poiché nel proletariato l'umanità è divenuta il suo soggetto cosciente, senza perciò cessare di essere ad un tempo « oggetto » o meglio « sostanza » della storia [19]. Così il proletariato è diventato il reale oggetto-soggetto della storia (Lukács): « Noi abbiamo fatto – secondo il profetico detto vichiano già citato – la nostra stessa storia, e se siamo in grado di considerare l'*intera realtà come storia*..., abbiamo allora raggiunto un posto di vista dal quale possiamo comprendere la *realtà come nostro 'atto'* (*Tathandlung*) » [20]. In questo pen-

l'*idealismo* che dal *materialismo*, e ad un tempo sia la *verità che li congiunge entrambi* » (*op. cit.*, p. 267, corsivo mio). « Si vede come soggettivismo e oggettivismo, *spiritualismo e materialismo*, attività e passività, soltanto nella socialità *perdano la loro opposizione, e perciò la loro esistenza di opposti* » (*op. cit.*, p. 231; corsivo mio).

[18] « L'uomo *si immedesima, in* una *guisa onnilaterale*, nel suo *essere onnilaterale*, dunque da uomo totale. Ognuno dei suoi *umani* rapporti col mondo, il vedere, l'udire, l'odorare, il gustare, il toccare, il pensare, l'intuire, il sentire, il volere, l'agire, l'amare, in breve ognuno degli organi della sua individualità, come organi ch esono immediatamente nella loro forma organi comuni, sono, nel loro *oggettivo* contegno, ossia nel loro comportamento *verso l'oggetto*, appropriazione di questo medesimo. L'appropriazione dell'*umana* realtà, il comportamento umano verso l'oggetto, è la verifica *dell'umana realtà*... » (*op. cit.*, p. 229; fino a « essere onnilaterale ». Corsivo mio).

[19] « ... del movimento della storia, che non è peranco la storia *reale* dell'uomo come soggetto supposto, ma soltanto *atto creazionistico* (*Erzeugungsakt*), *storia originaria* (*Entstehungsgeschichte*) dell'uomo » (*op. cit.*, p. 260; corsivo mio).

[20] György Lukács, *Storia e coscienza di classe* cit., p. 191 (corsivo mio).

siero trovava il suo coronamento sia la filosofia attivistica del giovane Marx che di György Lukács.

Innanzitutto va riconosciuto che una tale filosofia è pensabile e in sé conseguente. Si tratta di un « proseguimento » del pensiero hegeliano, che lo oltrepassa. Se il movimento storico va soppresso non solo con una comprensione retro-spettiva, ma va foggiato coscientemente in pro-spetto, allora in luogo del mostrare contemplativamente la propria identità con lo spirito universale deve subentrare un soggetto-oggetto che abbracci e foggi la realtà totale (umano-storica). Lo spirito si dissolve nella sua incarnazione nel proletariato. Quando il senso obiettivo del corso storico giunge all'autocoscienza nel pensatore, che matura in sé il movimento di pensiero che regge questo corso e così si inserisce in esso, allora il senso, fino a quel momento incosciamente patito, dell'evoluzione della storia economico-sociale dell'umanità giunge all'*azione* autocosciente nell'atto rivoluzionario del proletariato. Il proletariato che agisce autocoscientemente afferma insieme il senso della storia passata e la propria azione storica, che adempie questo senso solo portandolo a compimento.

Tre furono le ragioni che indussero Marx ad assegnare al proletariato questo decisivo ruolo universale.

In primo luogo egli supponeva che il proletariato in base alle leggi di sviluppo della società capitalistica sarebbe divenuto sempre più numeroso e un giorno avrebbe abbracciato *la maggior parte dell'umanità.*

In secondo luogo nella tensione, sempre di più inasprentesi, fra l'autocoscienza umana da un lato e la reificazione e alienazione di fatto dell'esistenza proletaria (del modo di esistere dell'operaio salariato) dall'altro, egli scorgeva la radice di una *sofferenza che spinge all'azione*; di una sofferenza profonda, che tocca le radici dell'essere-uomo, la quale perciò potrebbe essere superata solo da una rivoluzione radicale, che salvi dall'alienazione la realtà totale e con ciò la renda umana.

In terzo luogo egli si attendeva dalla *cooperazione esistente di fatto* (per le condizioni della tecnica) *dei lavoratori* – nonostante tutta la corruzione disgregatrice del sistema capitalistico e delle sue ideologie individualistico-egoistiche – una certa misura di *solidarietà* e di cameratismo, che avrebbe predisposto questa classe ad una autentica azione collettiva.

Il primo motivo è *economico-sociale*, il secondo *metafisico* (sì, persino « teologico »), il terzo è *psicologico*. Anche se l'opera principale di Marx è subordinata in prima linea alla dimostrazione delle « leggi naturali » della società capitalistica tendenti alla sua dissoluzione, anche in essa però risuona ancora la teoria dell'alienazione, di cui mostra

le cause in relazione al lavoro salariato [21]. Certamente il centro di gravità dei lavori di Marx dopo il 1846 si è spostato sempre di più verso la *fondazione* economico-sociale della sua filosofia del proletariato. Il pensiero che fondava l'unità della sua opera rimase sullo sfondo e non fu più riconosciuto da molti contemporanei (anche socialisti). Si deve tenere presente questo nesso – qui per necessità molto schematizzato –, se si vuole comprendere il significato e le cause dello sviluppo di una « teoria contemplativa » (*Weltanschauungslehre*) del marxismo ad opera di Engels, Dietzgen, Lenin e dei suoi prosecutori. Per Marx la comprensione del processo storico abbracciante ogni realtà (la totalità) si compiva insieme con la presa del potere da parte del proletariato, che così si costituisce a soggetto-oggetto del medesimo. La teoria dialettica dell'evoluzione, che Engels e Lenin sviluppano, costituisce quella strozzatura sistematico-concettuale che è l'organizzazione di partito del proletariato e reifica in una « ideologia » elementi della vivente autocoscienza di questo. La *teoria della conoscenza*, ingenuamente realistica, di Dietzgen e Lenin è altrettanto sintomatica e indicativa di questo processo di dilacerazione dell'unità di soggetto e oggetto, quanto l'accentuazione dell'unità dialettica (mediata da « salti ») tra mondo della natura e mondo della storia, unità che non è più mediata dal vivo agire degli uomini, ma è intesa come originaria, a partire dalla materia (dunque parzialmente dal lato dell'oggetto). Secondo Marx il grande rovesciamento dialettico si effettuava mediante la reciproca compenetrazione della realtà tendente al pensiero e del pensiero tendente alla realtà [22]: nell'incontro di filosofia e proletariato, di coscienza-di-sé rovesciantesi in azione e processo (economico-sociale) giungente all'autocoscienza [23]. A questo giungere-a-sé della totalità in Engels è sostituito il (cattivo) progresso all'infinito dell'evoluzione, i cui « salti » qualitativi sono interpretati dialetticamente. La progressiva eliminazione della funzione rivoluzionaria della coscienza e della categoria della totalità contraddistingue lo sviluppo del materialismo dialettico a partire dai suoi iniziatori fino all'ultimo Stalin. Nelle pagine seguenti seguiamo più attentamente questo sviluppo.

[21] *Il Capitale* cit., libro I, pp. 104 sg. e pp. 680 sg.; libro III, p. 117 e p. 317.

[22] « Non basta che il pensiero spinga verso la realizzazione; la *realtà stessa deve spingersi verso il pensiero* » (*Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. MARX, *Scritti politici giovanili*, trad. di Luigi Firpo, Einaudi, Torino 1950, p. 406; corsivo mio).

[23] « Il *cervello* di questa emancipazione [dei tedeschi in uomini (I. F.)] è la *filosofia*, il suo *cuore* il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia » (*op. cit.*, p. 412).

2. Lo sviluppo del materialismo dialettico in Friedrich Engels

Di una « Weltanschauung materialistico-dialettica » del movimento proletario si può parlare in senso stretto solo dall'apparizione della critica di Engels a Eugen Dühring (1877-78 nel « Vorwärts » di Leipzig). In seguito, certo, furono precisamente i marxisti « ortodossi » russi che cercarono di trovare impostazioni e formulazioni di questa Weltanschauung già nelle opere giovanili di Marx. A questo scopo Stalin non si è peritato di stralciare arbitrariamente passi testuali dal loro contesto [24]. Sebbene Engels – uomo dalla cultura enciclopedica – si sia sempre interessato di problemi scientifici [25] per « impulso interiore »: « Al contrario », scrive egli nella prima prefazione, « il mio amico Liebknecht potrà rendermi testimonianza di quanto egli abbia dovuto faticare per spingermi a lumeggiare criticamente la nuovissima teoria socialista del signor Dühring » [26].

Il motivo, che indusse alla stesura di questo fondamentale scritto speculativo del materialismo dialettico, è inequivocabilmente un motivo di *tattica di partito*: non si voleva « dare di nuovo occasione a *scissioni settarie* e a confusione nel partito ancora così giovane e che aveva proprio allora appena raggiunto la sua definitiva unificazione » [27]. Il grande seguito degli scritti di Dühring anche in circoli proletari tradiva un palese interesse per le questioni speculative universali. Se perciò gli stessi ideologi marxisti non avessero dato risposta a questo interesse, sarebbe sorto il pericolo che – nonostante la superiorità dei marxisti sul terreno dell'analisi storico-economica – altre correnti conquistassero la classe operaia. Tali, almeno, dovevano essere le considerazioni dei marxisti di quel periodo. L'ampliamento in senso speculativo della teoria è una conseguenza della concorrenza nel campo ideologico. Ma ogni concorrenza porta ad una certa somiglianza tra le parti concorrenti. Come Marx fu in grado di superare Hegel solo pensando fino in fondo e radicalizzando la sua impostazione, così Engels non può combattere Dühring o Haeckel, se non oltrepassandoli. È sorprendente come in questa critica non svolga alcun ruolo il metodo

[24] Cfr. STALIN, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, senza indicazione del traduttore, ed. Rinascita, Roma 1954, p. 23 (l'edizione tedesca ha un commentario critico di I. Fetscher, Francoforte 1956), dove un passo della *Sacra Famiglia* su Hobbes è stralciato dal contesto in modo tale da dare l'impressione che Marx stia esprimendo il proprio punto di vista. Johanes Lanz (in « Ost-Europa », 3ª annata, pp. 197 sg.) indica nello scritto di Stalin del 1906-07 *Anarchismo o socialismo* un caso ancor più clamoroso di falsificazione mediante abbreviazione di una citazione.

[25] Cfr. ERNST BLOCH, *Friedrich Engels als Polyhistoriker*, in « Deutsche Zeitschr. f. Philosophie », 3ª annata, 1955, pp. 669-77.

[26] F. ENGELS, *Dialettica della natura*, trad. di Lucio Lombardo-Radice, 3ª edizione, Editori Riuniti, febbraio 1967, p. 55.

[27] F. ENGELS, *Antidühring* cit., p. 9.

dello smascheramento ideologico[28]. In nessun passo le storture e gli errori dell'avversario sono ricondotti sociologicamente a determinate caratteristiche di un modo di vedere condizionato classisticamente, se si prescinde dalla qualifica di « piccolo-borghese » che emerge occasionalmente, ma che non è più profondamente fondata. Innanzitutto la critica di Engels si avvale della dialettica hegeliana come criterio di giudizio, e precisamente della logica dialettica, quale si trova nella *Enciclopedia* e nella grande *Logica*. Mentre dunque per il giovane Marx la *Fenomenologia dello Spirito* stava al centro della sua contrapposizione e del suo dialogo con Hegel, ora il giovane Hegel cede il passo al vecchio. Certo Engels rifiuta, come Marx, il « sistema di Hegel » in quanto « idealistico », ciò che però non gli impedisce di cercare a sua volta un sistema. Scrive invero nella prima prefazione: « ... per quanto poco io possa avere il fine di contrapporre un altro sistema al sistema del signor Dühring... ». Ma due pagine più avanti sottolinea che le scienze empiriche della natura debbono essere ordinate sistematicamente secondo il loro nesso intrinseco, e che a questo scopo può venire in aiuto solo il pensiero teoretico (filosofico). In questo compito svolgono un ruolo decisivo le categorie dialettiche. Ma la dialettica contiene « *il germe di una concezione del mondo più comprensiva* »[29].

a. Tutto il contrasto fra la marxiana filosofia del proletariato e quella di Engels viene in evidenza, qualora si cerchi di vedere come è intesa dai due pensatori la « soppressione della filosofia ». Per Marx questa soppressione è possibile soltanto mediante una « realizzazione », una radicalizzazione, la quale sostituisca alla liberazione mediante il pensare-altrimenti una liberazione mediante il trasformare, con ciò insieme superando la filosofia e adempiendo le sue aspirazioni. Per Engels il nesso si presenta così:

L'antico materialismo fu negato con l'idealismo. Ma nell'ulteriore sviluppo della filosofia (!) anche l'idealismo divenne insostenibile e fu negato col moderno materialismo. Quest'ultimo, la negazione della negazione, non è la semplice restaurazione dell'antico materialismo, ma... aggiunge ad esso l'intero contenuto

[28] Engels non sembra aver alcun sentore per la condizionatezza sociale anche del sapere naturalistico-scientifico. Così, per fare un esempio, obietta a Dühring che Darwin non ha avuto alcun bisogno degli « occhiali di Malthus » per percepire la lotta per l'esistenza nella natura (*op. cit.*, p. 80). Certo, però, era indicativo che solo allora si fosse giunti a questa scoperta, ossia alla prima considerazione sistematica di questo fatto. Gli uomini sempre si studiano di sviluppare nuove categorie, traendole dalle immediate esperienze della vita sociale, con le quali interpretano sempre di nuovo il mondo e sotto nuovi punti di vista. Ciò che noi oggi vediamo anche senza gli occhiali di Malthus, a suo tempo fu elevato alla coscienza e fu possibile che fosse formulato solo sulla base di quella analogia fra mondo animale e mondo umano.

[29] *Op. cit.*, p. 148; corsivo mio.

di pensiero di un bimillenario sviluppo della filosofia e della scienza della natura, nonché il pensiero contenuto in questa stessa storia bimillenaria.

Non è *più* affatto una *filosofia, ma una semplice Weltanschauung* che... deve convalidarsi e confermarsi nelle *scienze* effettive [30].

La « soppressione » engelsiana della filosofia consiste dunque nella trasformazione di essa in una « semplice Weltanschauung », ossia nella scienza particolare, in cui soltanto questa Weltanschauung si manifesta. Infatti:

... se la scienza della natura e dello spirito ha accolto in sé la dialettica, *tutta la cianfrusaglia filosofica* – all'infuori della teoria pura del pensiero – diventa *superflua e sparisce nella scienza positiva* [31].

Ma se la filosofia – affatto nello stile dell'epoca – non è più realizzata dall'atto di liberazione collettivo, ma è rimpiazzata dalla scienza, necessariamente al posto dell'unico e decisivo rovesciamento dialettico universale subentra il *progresso all'infinito* del sapere naturalistico-scientifico e della produzione materiale [32].

Però la sostituzione dell'Assoluto marxiano – l'universale atto di liberazione del proletariato, nella cui azione essere e coscienza si compenetrano in quanto atto – con il progresso all'infinito ha anche conseguenze pratico-politiche. In questa sostituzione l'accento dell'azione liberatrice viene ad essere spostato dalla autoliberazione (dal mondo alienato) dell'umanità, che nel proletariato giunge a se stessa, alla liberazione delle tendenze espansive delle forze produttive, prigioniere nei rapporti capitalistici di produzione. Un pensiero, che certamente già per il giovane Marx era di capitale importanza, ma che ora – caduto nel vuoto il fondamentale pensiero sistematico del giovane Marx – diviene, in conclusione, centrale. Infine ciò trova la sua più crassa espressione nello scritto di Stalin sul materialismo dialettico e storico, dove sono ripetutamente presentate come norma del retto agire politico « le condizioni concrete della vita materiale della società » [33].

Certamente sul piano teoretico il marxismo engelsiano-leniniano

[30] *Op. cit.*, p. 152; corsivo mio.

[31] *Dialettica della natura* cit., p. 222.

[32] Cfr. per la questione del rapporto fra Marx ed Engels l'indagine dettagliata di HERMANN BOLLNOW, *Engels' Auffassung von Revolution und Entwiklung in seinen' Grundsätzen des Kommunismus (1847)*, nel primo volume dei « Marxismusstudien ».

Nella prefazione all'edizione pubblicata a Berlino-est (1955) di questi scritti giovanili engelsiani, Hermann Dunker accenna al fatto che Stalin si è richiamato esplicitamente e ripetutamente ad essi (STALIN, *Werke*, vol. VII, pp. 201 sg.; vol. VIII, pp. 221 sg. e 266-74; vol. IX, pp. 75-84). Con ciò egli fornisce una bella conferma della tesi, secondo cui l'ideologia sovietica si attiene maggiormente alla tradizione engelsiana che non alla vera e propria eredità marxiana.

[33] STALIN, *Materialismo dialettico e materialismo storico* cit., p. 29.

sottolinea il fatto che con questa liberazione delle forze produttive e della loro forza espansiva viene insieme liberata anche l'umanità, giacché dopo il successo della rivoluzione proletaria è divenuto impossibile un conflitto fra le forze produttive e i rapporti di produzione, ed è superata l'anarchia della produzione. Anche per questo riguardo (non soltanto rispetto alla natura infraumana) la libertà è definita come « conoscenza della necessità », e poi la differenza fra società capitalistica e socialistica consiste puramente nel fatto che i capitalisti, producenti singolarmente e caoticamente, sono governati ciecamente e a loro insaputa dalle tendenze evolutive delle forze produttive (il che conduce a conflitti apportatori di crisi), mentre la società socialistica pianifica centralmente la produzione in base alla conoscenza di queste tendenze (o – come si dice – di queste « leggi ») dello sviluppo e così, seguendole coscientemente, evita tutti i conflitti. Nel marxismo sovietico odierno, di fronte ad una interpretazione « oggettivistica » di queste leggi evolutive sta una interpretazione « soggettivistica »: conseguenza necessaria del dilaceramento dell'originario legame, che si è sempre di nuovo manifestato anche nelle diverse « deviazioni » dalla linea generale. Quest'ultima si costituisce poi per una difesa da destra o da sinistra, da cui sorge l'apparenza di una superiore unità dialettica, mentre in verità si ottiene solo una mediazione eclettica, che tiene conto delle reali necessità contigenti [34]. Per Marx questo « regolamento razionale » del ricambio organico dell'uomo con la natura, significava solo la base del reale regno della libertà. Solo « al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di questo regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa » [35]. Ma ciò non va inteso come se qui Marx volesse attribuire carattere libero-umano solo all'« impiego del tempo libero »; anzi egli crede che il lavoro oggi socialmente necessario debba prima essere notevolmente ridotto, prima che il lavoro cessi di essere lavoro – cioè attività sentita come peso – e diventi vera « attività autonoma », libera esplicazione dell'ente umano. Nella necessità di mettere in rilievo il significato della rivoluzione socialista, l'ideologia sovietica odierna tace del tutto quella differenza decisiva che esiste fra il porre in libertà le forze produttive e il rendere l'uomo veramente libero. La socializzazione dei mezzi di produzione, che per Marx era innanzitutto un presupposto pratico-necessario della liberazione, è reso fine a se stesso.

[34] Cfr. p. es. il dibattito di Lenin e Stalin con gli « economisti » e i radicali di sinistra e più tardi la discussione fra l'« idealismo menscevizzante » di Deborin e il meccanicismo di Bucharin.

[35] *Il Capitale* cit., libro III, p. 933.

b. La differenza tra Marx ed Engels, che abbiamo visto nelle forme di « soppressione della filosofia », risalta altrettanto evidente nella loro concezione della natura. Per il giovane Marx la natura extraumana è un campo filosoficamente e praticamente (per la prassi politica) irrilevante. Se il mondo storico-sociale è concepito come il vero Totum, allora il *rapporto* uomo-natura e quello natura-uomo può solo di volta in volta rappresentare un aspetto di questa totalità; una considerazione isolata, che prescinda da questo riferimento, finirebbe presto in una concezione ideologica e sarebbe necessariamente non-vera. Il vero è sempre per Marx, come per Hegel, l'intero. Perciò, p. es., Marx respinge anche la questione dell'atto che ha posto in essere l'uomo richiamandosi alla storia, giacché « tutta la cosiddetta storia universale non è che la *generazione dell'uomo dal lavoro umano, il divenire della natura per l'uomo...* »[36]. Nella *Ideologia tedesca* si afferma:

Non conosciamo che una sola scienza: la scienza della *storia.* La storia può essere riguardata da due lati... essa può essere distinta in storia della natura ed in storia dell'uomo. Questi due aspetti, però, non possono venire separati; fintantoché esistano gli uomini, la natura e la storia dell'uomo *si condizionano reciprocamente.* Qui la storia della natura, la cosiddetta storia naturale, non è cosa che ci riguardi...[37].

La natura ha storia solo in riferimento all'uomo, l'uomo solo in riferimento alla natura. Il processo per cui la natura si umanizza non è lo sviluppo del sostrato biologico, ma il processo di umanizzazione della natura e della propria natura ad opera dell'uomo che lavora. Per cui in Marx la natura è soppressa nella storia umana, nella quale soltanto la natura emerge « per l'uomo ». In Engels invece è cancellata la differenza fra natura e storia in virtù di una teoria dell'evoluzione interpretata dialetticamente.

... *la dialettica* non è niente altro che la scienza delle *leggi generali del movimento e dello sviluppo della natura, della società umana e del pensiero*[38].

In questo modo il decisivo rivolgimento dialettico viene ad essere necessariamente appiattito: il giungere-a-se-stesso del processo storico nell'atto collettivo del proletariato. Tutta quanta la realtà è materia concepita in movimento ed evoluzione, e il pensiero umano (in quanto è una delle « forme del moto » della medesima) si conforma naturalmente alla stessa legge dialettica. In questa generalizzazione della struttura dialettica, però, va distrutto proprio il nesso specifico fra coscienza (di classe) e movimento storico: la realizzazione rivoluzionaria della filosofia scompare dall'orizzonte. Poiché non un ruolo attivo svolge il

[36] *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 235; corsivo mio.
[37] MSGA, sez. I, vol. V, p. 567; corsivo mio.
[38] *Antidühring* cit., p. 155.

pensiero che « riproduce l'immagine » o « rispecchia » la dialettica della natura[39], il parallelismo posto fra natura e società necessariamente porta anche a trascurare « il momento cosciente » nel processo storico. Anche qui d'ora innanzi l'interpretazione oscilla fra una sopravvalutazione « radicale di sinistra » e una svalutazione « di destra » dell'azione cosciente: fra di esse la linea generale opererà un compromesso eclettico.

Engels ben vede una differenza nello sviluppo della natura e della società, ma la presenta in modo tale che, in ultima analisi, essa può essere trascurata:

Nella natura ... agiscono gli uni sugli altri dei fattori assolutamente ciechi e incoscienti e la legge generale si realizza nella loro azione reciproca. ... Invece nella storia della società gli elementi attivi sono esclusivamente degli uomini, dotati di coscienza, ... e che perseguono scopi. Nulla accade, in questo campo, senza intenzione cosciente, senza uno scopo voluto. Ma questa differenza, pur essendo così importante per l'indagine storica, specialmente di epoche e di avvenimenti determinati, non può cambiare nulla al fatto che il corso della storia è retto da determinate leggi interiori. Perché anche qui, ... regna alla superficie ... il caso... Gli scontri tra le innumerevoli volontà e attività singole creano *sul terreno storico* una situazione che è *assolutamente analoga a quella che regna nella natura incosciente*...[40].

Parlando qui solo di individui, che, del tutto come in Hegel, sono governati dalla « astuzia della ragione », Engels mette in ombra il ruolo della *coscienza di classe*, nel cui dirompere rivoluzionario al momento giusto il senso dello sviluppo degli avvenimenti storici si rende di volta in volta visibile e conscio di se stesso. Processo, che certo sarà completamente effettuato solo nella coscienza di classe del proletariato, il quale realizza definitivamente il senso dello sviluppo storico. Occultando il ruolo della coscienza di classe, che sovverte la realtà e con essa rivoluziona se stessa, e lasciando cadere nel vuoto l'essenziale prospettiva concernente l'azione cosciente del proletariato, Engels avvicina il processo storico al processo naturale e appiattisce la dialettica. La totalità storico-sociale può tornare in sé nell'atto proletario autocosciente – ma non la natura, che il progresso all'infinito della ricerca naturalistico-scientifica non può mai stringere nella sua interezza. Solo sul terreno dell'idealismo speculativo di un Hegel anche la natura poteva « giungere a sé » nel pensiero dialettico dell'uomo,

[39] La teoria del rispecchiamento, sviluppata da Engels, si trova precedentemente già esposta da JOSEPH DIETZGEN, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1869. Lenin, basandosi su Engels e Dietzgen, ha ulteriormente elaborato e rifinito la « teoria della conoscenza del materialismo dialettico » nel suo lavoro filosofico più importante *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908).

[40] F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1947, p. 45.

ma questo è impossibile da una posizione materialistica. Perciò quando Engels mette su un piano di equivalenza processo naturale e processo sociale, sopprime inevitabilmente il decisivo pensiero filosofico del giovane Marx. Al posto del giovane Marx (che sviluppava la linea di pensiero del giovane Hegel) subentra l'*ultimo* Hegel, svincolato dai suoi presupposti spiritualistici [41]. Ma quanto più grande è l'avvicinamento ideologico di fatto, tanto più forte è sottolineata la *differenza*. Si può, detto per inciso, addirittura affermare come una « legge » che, quanto maggiore è l'irrigidimento speculativo e la sistematizzazione del materialismo dialettico, tanto più forte viene sottolineata la differenza, anzi l'opposizione rispetto a Hegel [42]; mentre viceversa pensatori come Lukács, Korsch e Marcuse, che muovono dalle opere giovanili di Marx e dalla sua teoria del proletariato, hanno sottolineato la sua prossimità a Hegel senza pericolo di cancellare il confine. In realtà il giovane Marx si differenzia da Hegel *in modo più radicale* di come appare dall'*Antidühring* di Engels e dalla sua dialettica della natura. Mentre il primo ha superato Hegel a partire dall'impostazione sua propria, e lo ha concretizzato, realizzato e superato, l'altro Marx (quello di Engels) lo ha semplicemente castrato.

c. Le tesi principali del materialismo dialettico di Engels, che fanno anche oggi parte della riserva fissa dell'ideologia marxista-leninista, sono presto enumerate:

1. L'unità reale del mondo consiste nella sua *materialità* [43];

[41] Cfr. F. Engels: « Hegel: la sintesi... e il raggruppamento razionale delle scienze naturali da lui fatti sono un'impresa molto più grande di tutti gli assurdi materialistici messi insieme » (*Dialettica della natura*, trad. di Lucio Lombardo-Radice, Editori Riuniti, prima edizione, Roma 1950, p. 133), e: « Se Hegel concepisce la natura come una manifestazione dell''idea' eterna nella sua estrinsecazione, e se questo è un così grave delitto, che cosa dovremmo dire del morfologo Richard Owen: 'L'idea archetipa si manifestava nella carne sotto tanti diversi aspetti, su questo pianeta, molto prima dell'esistenza di quegli animali che attualmente la esemplificano' (*On the nature of limbs*, 1849). Se lo dice uno scienziato mistico, che dicendo così non ha in mente nulla, tutto va liscio; se la stessa cosa la dice un filosofo, che così dicendo ha qualcosa in mente (e anzi *al fondo la verità*, anche se in forma capovolta) allora egli è un mistico e il suo è un delitto inaudito » (*op. cit.*, pp. 178-79; corsivo mio).

La vicinanza di Engels al monismo idealistico di Hegel è maggiore dell'affinità tra il platonismo dualistico e l'hegelismo.

Il marxismo umanistico degli intellettuali francesi nato dalla Resistenza avvertì con tale intensità il contrasto fra l'istanza marxiana e l'ortodossia marxista, che identificò l'« ultimo Hegel » con l'ideologia sovietica: « La question d'aujourd'hui », scrive Merleau-Ponty, « est de savoir si le vieux Hegel aura raison du jeune Marx » (*Humanisme et Terreur*, Paris 1947, p. 162).

[42] Cfr. la discussione nella rivista della Germania orientale « Deutsche Zeitschrift für Philosophie » sul rapporto tra dialettica marxiana e hegeliana a seguito di un articolo di Rugard Otto Gropp (2ª annata, fascicolo 1 e 2, 1954), che avanzava l'affermazione, secondo cui la dialettica marxiana non avrebbe un bel niente a che fare con quella hegeliana, affermazione che fu refutata tuttavia assai aspramente da molti partecipanti alla discussione.

[43] *Antidühring* cit., p. 53.

2. Le forme fondamentali di tutto l'essere sono spazio e tempo, e un essere fuori del tempo è un assurdo altrettanto grande quanto un essere fuori dello spazio [44].

3. Il *movimento* è il *modo di esistere della materia.* Mai e in nessun luogo c'è stata o può esserci materia senza movimento... Ogni stato di quiete, ogni stato di equilibrio, è solo relativo, ha un senso solo in riferimento all'una o all'altra forma determinata di movimento [45].

Una più precisa differenziazione delle *diverse forme di movimento* (meccanico, chimico, biologico, coscienziale) permette poi al materialismo dialettico di ammettere modi qualitativamente diversi di essere della materia, senza per questo dover rinunciare alla tesi monistica; le forme qualitativamente diverse del moto (ossia i modi della materia) sono fatti derivare l'una dall'altra mercé la legge dialettica del rovesciamento della quantità in qualità e vengono poste in una connessione al tempo stesso sistematica e genetica [46]. Ma per quanto simili forme dialettiche di pensare si lascino bene applicare a tutti i possibili *risultati* della ricerca scientifica e per quanto illuminante possa essere un modo dialettico di esporre [47], al materialista però si pone necessariamente il problema di come si possa giungere ad una genesi *dotata pienamente di senso* della natura e della storia, del perché dalle forme più semplici di moto emergano forme sempre più complesse. L'unica posizione materialista conseguente sembra esser quella che intende l'evoluzione di fatto come essenzialmente casuale, poiché non può ammettere nella semplice, morta materia una tendenza alla realizzazione del senso, senza venir meno al suo punto di partenza. Engels però sottolinea esplicitamente *contro Haeckel*:

[44] *Op. cit.*, p. 61.
[45] *Op. cit.*, p. 70.
[46] *Op. cit.*, pp. 54, 132 sg.
[47] « Marx non pensa dunque, caratterizzando questo processo come negazione della negazione, di dimostrare per questa via che esso è un processo storicamente necessario. Al contrario: *dopo* aver *dimostrato storicamente* che il processo, in effetti, in parte si è compiuto e in parte deve [?] ancora compiersi, lo caratterizza inoltre come un processo che si compie secondo una legge dialettica determinata » (*Antidühring* cit., p. 147; corsivo mio). Nel poscritto alla seconda edizione del *Capitale* Marx scrive: « Certo il *modo di esporre* un argomento deve distinguersi formalmente dal *modo di compiere l'indagine.* L'indagine deve appropriarsi il materiale nei particolari, deve analizzare le sue differenti forme di sviluppo e deve rintracciarne l'interno concatenamento. Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro, il movimento reale può essere esposto in maniera conveniente. Se questo riesce, e se la vita del materiale si presenta ora idealmente riflessa, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione a priori... » (*Il Capitale* cit., libro I, p. 44; corsivo mio). Certo nel caso del « processo di produzione del capitale » il modo di esposizione non è così indifferente come nel caso dei processi della natura extraumana, giacché il primo (come ha osservato Vico) l'abbiamo fatto noi stessi, mentre i secondi si svolgono indipendentemente da noi. Siamo in grado di comprendere fino in fondo solo ciò che abbiamo fatto noi stessi: i processi naturali effettuati consapevolmente dall'uomo appartengono al mondo dell'uomo (alla civiltà) e ricevono con ciò un senso intelligibile. L'interpretazione dialettica della natura indipendente dal fare degli uomini, si appropria di un senso che incosciamente è stato in precedenza immesso in essa dall'uomo.

Il fatto che la materia abbia sviluppato dal suo interno il cervello pensante dell'uomo, è, per esso, un puro caso... In realtà però è nella *natura della materia* progredire verso lo sviluppo di esseri pensanti e ciò accade perciò sempre anche necessariamente, quando ne sussistano le condizioni... [48].

L'evoluzione concepita dialetticamente è dunque ad un tempo evoluzione necessaria logicamente come nel sistema hegeliano. Ciò che Hegel ha proiettato nel Logos precedente la matèria e ha fatto poi passare da questo nella natura come un essere-altro, deve essere posto al di dentro della materia pura. Dunque, all'infuori dell'eliminazione della logica che guidava il cammino enciclopedico e lo rendeva possibile, il *sistema* hegeliano è sostanzialmente accolto.

Per sua essenza il pensiero dialettico permette la *comprensione* del moto. Il processo constatato e descritto dalle scienze della natura e della società diventa comprensibile mercé la sua rappresentazione dialettica. Il pensiero che si muove dialetticamente è in grado di appropriarsi del moto obiettivo. In fondo anche Engels, come il suo avversario Dühring, tenta su un piano speculativo tale appropriazione dei risultati (e delle ipotesi) della ricerca naturalistico-scientifica. Ma tutti i tentativi del genere non hanno niente a che fare con la scienza naturale stessa e con i suoi metodi. Far sparire questo divario e porre come scientifica la stessa « Weltanschauung dialettica », che sa assimilare tutti i risultati delle scienze naturali, è quanto da Engels in poi è stato sempre di nuovo – invano – tentato. Sul terreno della scienza naturale essa non può affatto esser chiamata « un metodo per scoprire nuovi risultati » [49]. Al contrario, la dialettica materialistica ha permesso il mantenimento di posizioni speculative superate – la loro conservazione verbale in mutate condizioni della ricerca – e viene continuamente usata per conciliare i progressi scientifici riconosciuti anche nell'Unione Sovietica con la vieta immagine monistico-materialista del mondo tipica del morente XIX secolo. Questa immagine del mondo, che coincide ampiamente con quella di Dühring e Haeckel [50], è fermamente

[48] F. ENGELS, *Dialettica della natura*, trad. di Lucio Lombardo-Radice, Editori Riuniti, terza edizione, febbraio 1967, p. 221.

[49] *Antidühring* cit., p. 148.

[50] Così Engels ha in comune con Haeckel il monismo materialistico, che egli però a differenza di quest'ultimo intende dialetticamente, mentre l'altro lo identificava col meccanicismo. In Haeckel e in Dühring Engels trova di continuo plagi (consci o inconsci) della Logica di Hegel. Contro la proposizione di Dühring: « Dalla meccanica della pressione e dell'urto al legame delle sensazioni e dei pensieri si stende un'unica e unitaria serie di gradini intermedi », Engels non ha che da obiettare che qui è stata trascurata la categoria dialettica del salto qualitativo (*Antidühring* cit., p. 77). Con ambedue questi autori egli ha da spartire in comune l'evoluzionismo, il materialismo e l'ateismo, anche se Engels, contrariamente a Dühring, ritiene superfluo un procedimento diretto contro la religione (p. 344), poiché questo riflesso fantastico della potenza estranea del capitale, che ancor oggi domina la vita dell'uomo, scomparirà da sola assieme a questa potenza.

mantenuta con fanatismo addirittura religioso. Fanno parte di questi dogmi l'« eternità della materia », « il progresso indefinito del sapere umano », la « materialità dell'intera realtà », l'infinità dell'universo e la non-esistenza di un ente divino trascendente.

3. La definitiva costituzione del materialismo dialettico in obbligatoria Weltanschauung del partito ad opera di Lenin[51]

Mentre negli stati industrialmente sviluppati il movimento socialista a poco alla volta metteva sempre di più da parte l'elemento speculativo, veniva quasi completamente e definitivamente assorbito dalle questioni politiche quotidiane e dalle lotte sindacali per il potere, e gradualmente ottenne anche di partecipare alla responsabilità politica, il corso dell'evoluzione in Russia fu fondamentalmente diverso. In questa arretrata plaga agricola il marxismo prese piede dapprima nella classe intellettuale e fu discusso ad un livello puramente ideologico. Agli occhi di intellettuali che avevano interessi metafisici e religiosi anche il marxismo doveva assumere carattere religioso e metafisico, giacché il loro ateismo era colorato di fanatismo religioso. Certo il materialismo dialettico engelsiano non poteva senz'altro soddisfare questo bisogno. Si offrivano loro numerose « integrazioni » del materialismo storico, che erano diffuse precisamente fra alcuni degli intellettuali marxisti tedeschi. Ma, a causa di queste preoccupazioni, l'unità speculativa del movimento socialista in Russia si trovava messa in pericolo e all'inizio non c'era altra unità se non quella spirituale. Poiché la filosofia tedesca contemporanea era dominata dalla problematica gnoseologica e in questo campo esistevano soltanto accenni da parte dei classici Marx e Engels (specialmente in Engels), la formulazione di una « teoria materialistica della conoscenza » apparve l'esigenza più impellente. « Marx ed Engels... rivolsero... la maggiore attenzione al completamento della filosofia del materialismo in alto, cioè non alla gnoseologia materialistica, ma alla concezione materialistica della storia ». I marxisti kantiani e machisti, però, credono di poter unire un « materialismo in alto » ad un « idealismo in basso » (nell'ambito della conoscenza della natura). Lenin è convinto che una deviazione di tal genere da un materialismo unitario e globale porti necessariamente anche a smarrimenti politici e con ciò all'impotenza. Il kantismo di

[51] Ho considerato più esaurientemente il significato che ha rivestito Lenin per lo sviluppo della Weltanschauung del materialismo dialettico nel mio saggio *Die Entstehung des dialektischen Materialismus als metaphysischer Weltanschauung* in « Zeitschr. f. Theologie und Kirche », 50ª annata, 1953, pp. 184-207.

un socialista è una concessione e con ciò un rafforzamento del « fronte borghese ideologico ». « Da questa filosofia, ricavata e formata in un blocco compatto e unitario, che è il marxismo... non si può distrarre anche un solo elemento costitutivo essenziale, senza... finire nelle braccia della menzogna borghese-reazionaria »[52].

La battaglia politica, consistente innanzitutto in una lotta per l'orientamento degli intellettuali russi, è in primo luogo ideologica. In questo si mostra la genialità politica di Lenin: mai trattare le questioni ideologiche come fini a se stesse, ma riguardarle da punti di vista adeguati a scopi tattici e strategici.

La leniniana teoria della conoscenza è un realismo ingenuo. Essa parte dalla premessa che « il 'realismo ingenuo' di ogni persona sana di mente, che non è mai stata in manicomio o a scuola dai filosofi idealisti, consiste nel riconoscere l'esistenza delle cose, dell'ambiente, dell'universo *indipendentemente* dalla nostra sensazione, dalla nostra coscienza... »[53]. Terminologicamente Lenin si tiene tuttavia fermo alla definizione di materialismo, poiché « la parola realismo è stata logorata dall'uso che ne hanno fatto i positivisti e altre teste confuse, oscillanti tra materialismo e idealismo »[54]. Lenin definisce il concetto realistico della realtà come « concetto filosofico della materia » e lo contrappone al « concetto di materia proprio della fisica », dipendente di volta in volta dallo stadio della ricerca. La *forma* del materialismo muta poi in corrispondenza di ogni « scoperta che determina un'epoca nel campo della storia naturale », ma l'essenza del materialismo rimane intatta. Mentre Engels nella sua polemica contro Dühring e Haeckel dava importanza all'approfondimento in senso dialettico delle loro vedute meccanicistico-materialiste, a Lenin preme di fronte alle posizioni neokantiane e machiste soprattutto difendere il *materialismo*. Lo Haeckel, che Engels aveva così duramente criticato (nella sua *Dialettica della natura*, che nel 1908 naturalmente Lenin non poteva conoscere), è così accettato senza riserve da Lenin[55]. La dialettica serve ora alla *difesa* del materialismo, non più al suo *approfondimento*.

La *natura del processo conoscitivo* è concepito da Engels e da Lenin come « rispecchiamento della materia nella coscienza umana ». « Il mondo, la materia eternamente moventesi, è rispecchiata dalla coscienza umana muoventesi e sviluppantesi »; nella conoscenza ha luogo

[52] Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, trad. di Felice Platone, Edizioni Rinascita, Roma 1953, pp. 309 e 599.
[53] *Op. cit.*, p. 59.
[54] *Op. cit.*, p. 45.
[55] *Op. cit.*, p. 330.

una « concordanza fra la coscienza rispecchiante la natura e la natura rispecchiata dalla coscienza » [56]. In un altro passo vien detto che le sensazioni « copiano, fotografano, riproducono la materia » [57]. Con ciò è mancata la problematica di fondo di ogni conoscenza e rimpiazzata da mere affermazioni.

Non si capisce perché si debba andare al di là della sensazione, se questa « fotografa » la realtà della materia. Sembra completamente dimenticata tutta quanta la dialettica della certezza sensibile, che Hegel ha esposto in modo così convincente, nonché la problematica della formazione categoriale dell'oggetto della conoscenza della gnoseologia kantiana.

Vanno al di là di questa posizione i quaderni sulla *Logica* hegeliana, che Lenin ha scritto nel 1914 a Berna e che sono stati pubblicati postumi nel 1932 [58]. Quivi si legge:

La coscienza è l'eterna, infinita approssimazione del pensiero all'oggetto. Il rispecchiamento della natura nel pensiero umano non è « morto », non è « astratto », senza movimento, senza contraddizioni, ma è da concepire nell'eterno processo del movimento, del nascere e togliersi delle contraddizioni [59].

Il processo di approfondimento dialettico della conoscenza va – come in Hegel – dalla percezione sensibile, mediante e al di là della rappresentazione, fino al pensiero, alla conoscenza delle leggi della natura e della storia. Qui il conoscente si allontana in certo senso dal suo oggetto, la conoscenza si fa sempre « più mediata », sempre « più indiretta », ma contemporaneamente, in ragione di questo distanziamento, di questa « *rottura con la spontaneità* », si approfondisce, affonda lo sguardo in connessioni, che sono inattingibili alla percezione sensibile e alla rappresentazione.

Per il fatto di salire dal concreto all'astratto, il pensiero non si allontana – quando è *corretto* (N.B.)... – *dalla* verità, ma si avvicina ad essa. L'astrazione della *materia*, della *legge di natura*, l'astrazione del *valore* ecc., in una parola *tutte le astrazioni* scientifiche (quelle corrette, da prendersi sul serio, non assurde) *riflettono la natura più profondamente, più fedelmente, più compiutamente*. Dalla vivente intuizione al pensiero astratto e *da questo alla prassi* – questo è il cammino dialettico della conoscenza della verità, della conoscenza della realtà oggettiva... [60].

Che queste formulazioni avvicinantisi a Hegel mettano in difficoltà la posizione materialistica, si tocca qui con mano. Va però significati-

[56] LENIN, *Werke*, vol. XIV, Berlino 1962, p. 132.
[57] *Op. cit.*, p. 124.
[58] LENIN, *Quaderni filosofici*, a cura di Lucio Colletti, Feltrinelli, Milano 1958, pp. 73-321.
[59] *Op. cit.*, p. 187.
[60] *Op. cit.*, p. 161.

vamente rilevato che l'approfondimento che Lenin ha compiuto della teoria ingenuamente realistica del rispecchiamento, rappresenta una trasposizione della sua concezione dal campo della lotta politica a quello della conoscenza della natura.

Infatti, come la pura sensazione non è in grado di attingere nessi più profondi e più ampliamente comprensivi della realtà, così nemmeno la coscienza proletaria di classe nel suo quotidiano trade-unionismo giunge a superare l'aspetto immediato-economico della lotta di classe.

> La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio *solo dall'esterno*, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni. Il campo dal quale soltanto è possibile attingere questa coscienza è il campo dei rapporti di tutte le classi e di tutti gli strati della popolazione con lo Stato e con il governo, il campo dei rapporti reciproci di tutte le classi [61].

Interpretando Lenin, Lukács scrive:

> A tal fine è indispensabile rompere con la spontaneità. Poiché solo attraverso questa rottura è possibile giungere alla conoscenza delle forze operanti nella società, della loro direzione e delle loro leggi, della possibilità di influire su di esse, ... [62].

In base alla « rottura con la spontaneità », gli intellettuali socialisti, stando al di fuori dell'esistenza proletaria, possono dominare con lo sguardo l'intero ambito della società e guidare l'azione politica rivoluzionaria del proletariato. Essi soltanto sono capaci di fare del partito una « avanguardia di tutte le forze rivoluzionarie », poiché essi sanno mobilitare tutti i compagni di partito adatti ad ogni scopo concreto, per condurre le operazioni politiche quali autentici « tribuni del popolo ». Nella lotta economica spontanea del proletariato ci sono solo « germi della coscienza politica di classe », così come nella sensazione ci sono solo germi della conoscenza della natura; per svilupparli, deve verificarsi una « rottura », si deve « reculer pour mieux sauter – retrocedere per meglio fare centro » [63]. Nel suo approfondimento, procedente oltre Engels, della teoria della conoscenza del materialismo dialettico, si rispecchia dunque l'acume politico-pratico di Lenin, quell'acume che lo rendeva superiore a tutti gli altri socialisti russi. Al tempo stesso risuona qui – almeno di sfuggita – quella sintesi di « filosofia e proletariato », che il giovane Marx aveva lanciato nella sua introduzione alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel.*

[61] LENIN, *Che fare?*, in *Opere scelte*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1946, volume I, p. 192.
[62] GYÖRGY LUKÁCS, *Tribuno del popolo o burocrate?* in *Marxismo e critica letteraria*, trad. di Cesare Cases, Einaudi, Torino 1957², p. 226.
[63] LENIN, *Werke*, vol. XXXVIII, Berlino 1964, p. 267.

Certo le condizioni e circostanze particolari della rivoluzione russa portarono come conseguenza che da una rivoluzione di contadini e di operai sotto la direzione di un partito di intellettuali emerse in definitiva una dittatura *sui* contadini e *sul* proletariato, e che una direzione politica, dominante l'intero ambito dell'economia, della società e della ideologia, « sviluppò » non tanto una coscienza di classe dai germi presenti quanto piuttosto la manipolava con una costrizione spirituale e materiale. Ma nella misura in cui *di fatto* la coscienza di una piccola cricca dirigente (e in conclusione quasi di un unico uomo) forgiava la realtà sovietica, sul piano ideologico si insegnava un materialismo deterministico, che deve essere considerato come una giustificazione del potere dominante. Nella realtà costituita del mondo sovietico il materialismo dialettico diventa l'ideologia che giustifica il dominio del partito e lo strumento che serve a mantenere in piedi una inesorabile « disciplina » spirituale. Resta da vedere se allo allontanamento da Stalin segua anche l'abbandono della dogmatizzazione della Weltanschauung effettuata sotto la sua direzione.

La presente ricerca doveva mostrare come la Weltanschauung del materialismo dialettico, in contrasto con l'impostazione marxiana, si sia sviluppata in una ideologia politica. Al posto di una *soppressione* della filosofia che ne *realizzasse* le aspirazioni, subentrò la sua *risoluzione positivistica* e il compito di portare ad unità dialettica un sistema globale (delle scienze) della natura. Al posto della *realtà storico-sociale intesa come totalità* e della sua adeguata (auto-)conoscenza subentrò l'*interpretazione* dialettica *della teoria dell'evoluzione* (Darwin-Marx), che poneva la natura e la storia sullo stesso piano. Al posto del « giungere-a-se-stesso » della sostanza storico-sociale nella *autocoscienza* del proletariato, il vero soggetto-oggetto della storia, subentrò la *coscienza* della realtà, sviluppantesi in progresso nel senso del cattivo infinito, contrapposta al soggetto, « materiale, obiettiva » della natura e della storia, la teoria realistico-ingenua della conoscenza. La *dialettica*, che Marx concepiva come ritmo della vita storica, fu pervertita a *strumento metodologico* e così alienata dalla sua natura, giacché questo metodo non è « nulla di distinto dal suo oggetto e dal suo contenuto; – ... è il contenuto in sé, la *dialettica, che esso ha in se stesso,* che lo muove in avanti » (Hegel). L'atto di liberazione che Marx aveva in mente fu – tacitamente – proiettato come « impotente ideale » in una lontananza irraggiungibile, così che il cammino storico dell'umanità appare come un progresso infinito al pari di quello delle scienze naturali.

Le cause di questo pervertimento dell'impostazione marxiana non vanno ricercate nella scarsa capacità di pensiero degli esponenti di que-

sto sviluppo, ma nelle necessità politico-psicologiche. La teoria marxiana sorse nei suoi lineamenti sistematici prima che Marx conoscesse il proletariato reale (cfr. l'introduzione alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, dove il proletariato e la sua missione storica sono addirittura « dedotti »). I compiti reali dell'organizzazione di un partito di massa in occidente e di una avanguardia rivoluzionaria in Russia, assegnarono alla teoria marxiana una determinata funzione. Sarebbe un contraddire le vedute di Marx, supporre che la funzione che una teoria svolge di fatto non influisca sul suo contenuto. Certo ha avuto importanza decisiva anche il fatto che finora rivoluzioni marxiste si sono verificate solo in paesi agricoli assolutamente arretrati, nei quali non si poteva affatto parlare di un'azione autocosciente del proletariato. Erano piuttosto piccole minoranze di intellettuali ex-borghesi quelle che in Russia e in Cina effettuarono la rivoluzione « proletaria », con l'aiuto di una organizzazione di partito rigida e severa, ideologicamente unificata per mezzo del marxismo-leninismo. Questi rivoluzionari coronati da successo (Lenin, Stalin, Mao Tse-tung) si distinguevano di fronte ai critici delle loro ideologie innanzitutto per un grande realismo e una grande intuizione sociologica. I « marxisti puri » erano forse migliori filosofi, ma senza alcun dubbio peggiori politici.

La concezione marxiana del libero proletariato, che agisce autocoscientemente e così rivoluziona la realtà e se stesso, è stata ripetutamente posta al centro della riflessione su Marx da intellettuali più o meno estranei all'azione politica. György Lukács e Karl Korsch l'hanno rinnovata nel 1923, quando un'epoca di sommovimenti rivoluzionari volgeva giusto al termine, e Maurice Merleau-Ponty ha compiuto un tentativo analogo insieme ad altri in seguito all'esperienza rivoluzionaria della Resistenza. Ma Lukács ha più tardi condannato egli stesso il suo *Storia e coscienza di classe*[64] e gli altri pensatori erano o si posero al di fuori della lotta politica di partito. L'umanesimo rivoluzio-

[64] Cfr. l'autoqualificazione di Lukács nel saggio *Es geht um den Realismus* (1938), pubblicato in *Essays über Realismus*, Berlino 1948: « *Storia e coscienza di classe* – reazionario per il suo idealismo, perché vi manca la concezione della teoria del rispecchiamento, perché nega la dialettica della natura » (p. 158). Questa valutazione si trova già nel suo saggio *Mein Weg zu Marx* (1933), pubblicato in *Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Berlino 1955: « Il mio libro *Storia e coscienza di classe* (1923) mostra molto chiaramente questo passaggio [dall'hegelismo al marxismo (I.F.)]. Malgrado il suo tentativo già cosciente di superare e sopprimere Hegel mediante Marx, venivano risolte in modo ancora idealistico importanti questioni della dialettica (dialettica della natura, teoria del rispecchiamento ecc.). La teoria della Luxemburg sull'accumulazione, ivi ancora mantenuta, si mescolava estrinsecamente con un « *attivismo soggettivistico ultra di sinistra* » (p. 229; corsivo mio). In tempi più recenti Lukács, prendendo posizione contro *Les aventures de la dialectique* (Parigi 1955) di Merleau-Ponty, ha ancora una volta esplicitamente ripudiato la sua opera giovanile in GARAUDY, COGNIOT ed altri, *Mésaventures de l'anti-marxisme, les malheurs de M. Merleau-Ponty*, Parigi 1956.

nario rimase un episodio limitato ad una piccola minoranza di intellettuali. È un'impresa disperata difendere l'istanza del giovane Marx contro il materialismo dialettico ortodosso, poiché la sua visione si è palesemente dimostrata irreale. Per quanto profondo possa essere il suo attivismo (e misticismo) rivoluzionario, esso non ha retto di fronte alle realtà politiche. Le aspirazioni umanistiche andarono perdute durante il cammino verso la realizzazione integrale, gli esponenti della ideologizzazione del marxismo non fecero che compiere il giudizio della storia. La nostalgia degli intellettuali dell'Europa occidentale per una « autentica » rivoluzione marxiana è un'illusione, l'irrigidimento ideologico del marxismo in materialismo dialettico una « ironia del destino » – o una « astuzia della ragione »[65].

[65] Gli avvenimenti di Polonia e Ungheria nell'autunno del 1956, nonché il fatto che furono proprio degli intellettuali seguaci del marxismo umanistico che là si sollevarono contro il regime stalinista, hanno avuto la loro ripercussione nella Repubblica democratica tedesca in una violenta polemica degli esponenti della dottrina di partito della SED contro una serie di pensatori marxisti indipendenti. Bersaglio della critica ufficiale di partito è, fra gli altri, Ernst Bloch, i cui libri densi di spiritualità sono noti anche nel mondo occidentale. Bloch intende il marxismo come una umanistica *filosofia della speranza*, nella quale egli accoglie con piena consapevolezza motivi escatologici della tradizione religiosa. In un saggio presentato all'Accademia il 27/10/1955, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, pubblicato nel 1956 (ora in italiano in *Dialettica e Speranza*, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 3-38), Bloch si è fatto sostenitore di una serie di tesi, che dovevano addirittura provocare una critica dal punto di vista della ideologia sovietica e in cui viene molto bene alla luce l'inconciliabilità fra la filosofia di Marx e la « Weltanschauung scientifica » engels-leniniana. Mentre Bloch, pensando conseguentemente fino in fondo l'impostazione *filosofica*, necessariamente rinuncia alla « pretesa scientifica », i suoi avversari, viceversa, sono costretti a declinare l'umanesimo marxiano e la prospettiva della fine della filosofia della storia in favore della « scientificità ». Le tesi di fondo del saggio di Bloch sono: 1) Il tempo storico va distinto essenzialmente da quello lineare e non-qualitativo della fisica. Esso va distinto qualitativamente dal tempo della natura, corrispondentemente alla legge dialettica della reciproca compenetrazione di forma e contenuto. In epoche diverse e in regioni del mondo diverse il tempo storico decorre con velocità diversa: è differenziato qualitativamente. 2) Corrispondentemente a ciò anche il progresso in un settore dell'evoluzione universale non è necessariamente parallelo a quello di un altro settore (Bloch parla di uno « sviluppo asimmetrico della sottostruttura tecnica e della sovrastruttura »). 3) La storia si differenzia nell'essenza dalla natura per il fatto di avere uno « scopo » e soltanto perciò anche un « senso » realizzabile in modo definitivo. La natura però non deve essere esclusa come mero « prima » da questo senso (l'umano progressivamente formantesi). Bisogna dunque fissare un secondo tempo della natura (non fisico), che contempli già il riferimento della natura al compimento del senso operato dall'uomo e dalla sua storia. Bloch esige persino una « cosmologia marxista », senza la quale non sarebbe possibile alcuna antropologia marxista. Con ciò Bloch cerca di superare il dualismo che esiste in Engels, il quale da un lato ha insegnato un progresso continuo (nel senso del cattivo infinito) dell'umanità e dall'altro un « eterno ciclo in cui la materia si muove ». La mancanza di senso del ciclo cosmico mette in forse per il pensiero filosofico di Bloch il senso del progresso umano, mentre qui Engels palesemente non ci vedeva alcun problema.

A tutte e tre queste tesi fondamentali di Bloch rivolge la sua critica un lavoro collettivo (prof. Schulz, doc. Dr. Horn, assistenti Kurst, Handel, Rochhausen e Wahl) nel supplemento dedicato a problemi scientifici della rivista studentesca della zona orientale « Forum » (febbraio 1957). La prima tesi è semplicemente respinta come antiscientifica, giacché infatti nella ideologia sovietica è stata costantemente negata la differenza in linea

di principio fra scienza della natura e scienza dello spirito. Le qualificazioni « lento » e « veloce » non avrebbero senso che se riferiti ad *un* tempo; il tempo sarebbe rispetto al loro contenuto in posizione di neutralità. Poiché Bloch, al fine di rappresentare intuitivamente il suo pensiero, si era richiamato allo spazio riemanniano, i suoi critici battono soprattutto sulla inadeguatezza di questa similitudine e della sua comprensione della fisica moderna. La seconda tesi – indubbiamente per il suo carattere particolarmente spinoso – non viene esplicitamente toccata, ma proprio perciò è tanto più decisamente respinta la teoria della « meta lontana » e del termine finale della storia: il progresso sarebbe difficile misurarlo in base ad una meta distante. Ciò non è utile né alla società né alla prassi sociale. Giacché: « chi potrebbe per vasti periodi storici indicare in che direzione e a che scopo si sviluppino i singoli corpi sociali?... » (p. 12). Invece il progresso lo si può « misurare, anche senza che sia già visibile un 'fine' *ultimo* », per questo non basta che paragonare il capitalismo al socialismo! Qui è ben evidente quanto gli apologisti del regime di Ulbricht temano il raffronto critico con l'antropologia marxiana e con la sua concezione di un termine finale. Nella medesima pagina si rigettano persino esplicitamente tutte le formule quali « umanizzazione dell'uomo », « superamento dell'alienazione » ecc., come designazioni pericolosamente vaghe e in parte anche in quanto divenute slogan pubblicitari. « Ma ogni orientamento del progresso ad *una meta vaga e lontana* conduce ad un disorientamento politico » (*ibid.*). E, se fosse ancora necessario indicare il significato politico attuale della polemica, qui viene nominato come esempio ammonitore il circolo di Petöfi insieme ai due intellettuali Julius Hay e Tibor Déry. Il giovane Marx è riconosciuto come nemico di Stato e respinto! Non a caso dunque nella nuova edizione tedesco-orientale di Marx è esplicitamente escluso il lavoro filosofico giovanile più significativo di Marx, il manoscritto parigino del 1844, con l'osservazione che esso interessa solo gli « specialisti ».

Come criterio principale, univoco e sufficiente di progresso i critici di Bloch adducono, in ultima analisi, il « livello della produzione », già da Stalin fatto assurgere a feticcio nel suo catechismo (sul materialismo dialettico e storico). Con ciò diventa scopo non più la umanizzazione dell'uomo, bensì il massimo aumento possibile della produzione. Ad un termine raggiungibile si sostituisce il cattivo progresso all'infinito; ad una conclusione possibile si sostituisce la spinta forzata all'espansione, che caratterizza il processo economico capitalistico; alla liberazione dell'uomo dalla costrizione simile ad una legge di natura del processo economico si sostituisce l'assoggettamento completo dei lavoratori, la cui umanità si riduce al fatto di essere « i mezzi di produzione più preziosi ». Ma in pari tempo la rinuncia al pieno adempimento mediante la liberazione rivoluzionaria richiede il compenso sostitutivo di una « Weltanschauung », che viene con ciò a compiere esattamente quella funzione che Marx erroneamente attribuì alla religione. Essa diventa l'oppio che deve narcotizzare la sofferenza per la sconsolata oppressione consistente nella costrizione ad allargare indefinitivamente la produzione. Il marxismo, che si presentò come l'ultima utopia, quella che si lasciava dietro tutto ciò che è utopico, e che Bloch ha cercato di interpretare ancora una volta in tal modo, è divenuto in conclusione una ideologia, anche e proprio allorché si atteggia a scienza.

DOTTRINARISMO E REALISMO NELLA CONCEZIONE DELLA FUTURA SOCIETÀ COMUNISTA

A partire dal XXI Congresso, e definitivamente dalla proclamazione del nuovo programma [1] del PCUS durante il XXII Congresso, la propaganda sovietica si è posta del tutto in funzione dell'annuncio del « comunismo perfetto », che dovrà adempiere tutte le speranze per le quali fu compiuta ed esaltata la Rivoluzione d'ottobre e che costituiscono l'aspettativa, ormai da decenni, di milioni di credenti comunisti. Con questo documento il partito comunista dell'Unione Sovietica pretende di aver scritto un nuovo capitolo nella storia del socialismo e del comunismo, e, con esso in mano, si presenta pretenziosamente non solo alla popolazione del suo paese, ma in particolare innanzi agli uomini dei paesi in via di sviluppo [2].

La concezione della futura società comunista, quale si profila in questo nuovo programma e negli odierni manuali ufficiali, in molti punti si differenzia notevolmente da quella originaria di Marx. Ma al

[1] Il programma del partito si trova: BORIS MEISSNER, *Das Parteiprogramm der KPdSU 1903-1961*, Colonia 1962; *Kommunismus ohne Zukunft. Das Parteiprogramm der KPdSU*, a cura di G. WAGENLEHNER, Stuttgart 1962; *Perspektiven der sowjetischen Politik. Der XXII. Parteitag und das neue Parteiprogramm* (*Dokumentation*), a cura di C. GASTEYER, Colonia e Berlino 1962. Analisi scientifiche si trovano in *The U.S.S.R. and the Future. An Analysis of the New Program of the CPSU*, a cura di L. SCHAPIRO, New York (Praeger) 1963, e *The Future of Communist Society*, a cura di W. LAQUEUR AND L. LABEDZ, New York (Praeger) 1962.

[2] La potenziale rispondenza di questi paesi è analizzata da ADAM ULAM, *The unfinisched Revolution*, New York (Random House) 1960.

tempo stesso essa contiene tutta una serie di formule e tesi, che *dovrebbero* almeno *suggerire* una *continuità* della tradizione. Perciò è pienamente sensato e legittimo non solo analizzare i diversi aspetti di questa singolare commistione di programma realizzabile e di ideologia, ma anche porli in relazione con le originarie concezioni di Marx ed Engels. Una deviazione da Marx e Engels non significa di per sé naturalmente un errore, anzi può persino significare che la teoria si è adattata alla realtà o al realizzabile; d'altra parte però, da una teoria-prassi, che si richiama a Marx così ad alta voce, si può esigere che renda conto della legittimità di questo richiamo.

La concezione odierna della futura società comunista va analizzata sotto i tre aspetti seguenti e volta a volta confrontata con le corrispondenti concezioni di Marx: in primo luogo dal punto di vista dell'estinzione dello Stato o del « venir meno » delle sue funzioni *politiche* (= di dominio); poi da quello della soppressione delle classi (instaurazione di una società unitaria e omogenea) e infine da quello della trasformazione dell'uomo. I tre aspetti sono intrinsecamente connessi: presupposto dell'estinzione dello Stato (o del dominio dell'uomo sull'uomo) è secondo Marx la *soppressione dei contrasti di classe*; questa a sua volta è garantita soltanto dall'eliminazione delle *differenze di classe in generale*; le differenze di classe scompaiono radicalmente solo con la soppressione dell'incatenamento a vita degli individui in determinate professioni (con la « ripartizione » dei singoli in diverse funzioni separate a causa della divisione del lavoro), cioè dunque con il « lavoro alienato », che appunto secondo Marx è una conseguenza di questo fissaggio in determinate funzioni di lavoro e della separazione tra proprietà e prestazione di lavoro. Certo nel marxismo sovietico odierno questa stretta relazione funzionale dei tre aspetti è, come vedremo subito, alquanto turbata; ma tuttavia vi ritroveremo reminiscenze – almeno verbali – della concezione marxiana.

1. L'« estinzione dello Stato » e il ruolo del partito

L'estinzione dello Stato, alla luce degli enunciati di Marx, ha un doppio significato. In primo luogo, specialmente lo Stato moderno idealizzato da Hegel rappresenta, secondo lui, meramente una « *comunità illusoria* », che « *sta estranea di fronte* » ai concreti individui ed alla quale questi partecipano solo nella loro « *astratta qualità* » di « cittadini » (*citoyens*). L'uomo concreto, quale vive nel mondo della produzione e dello scambio, cioè nella società civile (*bürgherlich*), ha nel mondo borghese un'esistenza particolaristica, egoistica, isolata dalla comunità, « non-vera ». Per contro l'uomo « vero », che si sa unito

alla comunità, è riconosciuto solo in quanto « *astrazione irreale* » del cittadino. Contro questa scissione in un borghese reale non-vero e in un vero cittadino irreale è diretta la protesta del primo Marx. Contro di essa egli fa valere l'esigenza di una comunità, con cui gli uomini *concreti* possano sapersi e sentirsi uniti e che dunque non stia più loro di fronte come « Stato ». E questa comunità egli spera di raggiungere mediante una tale trasformazione (rivoluzione) della società borghese, che in essa gli uomini (e le classi) cessino di considerarsi a vicenda come nemici e concorrenti – e Marx suppone che ciò avverrà necessariamente dopo la soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione e della scissione in classi che dalla proprietà deriva. In questo primo significato dunque « estinzione dello Stato » vuol dire che la comunità illusoria è resa superflua dal costituirsi di una vera.

Da questo primo significato, che in Marx non scompare mai del tutto, anche se retrocede sempre più in seconda linea, se ne distingue un secondo. Qui il discorso non concerne lo Stato come comunità illusoria, ma gli *strumenti di potere*, che gli Stati hanno cura di mettere in opera per mantenere l'ordine costituito. Lo Stato è qui identificato con l'*apparato del potere* – una identificazione, quale poteva saltare solo agli occhi del pragmatico del potere, Lenin. Riguardo allo Stato-apparato-di-dominio, già in Marx si legge che esso serve di volta in volta alla classe dominante e che in fondo è il suo strumento. Affinché quindi esso diventi superfluo, si presuppone che vengano smantellate in precedenza le classi e precisamente i privilegi delle classi dominanti.

Naturalmente queste due concezioni sono in stretta relazione reciproca. Mentre però la prima penetra più nel profondo e coglie i presupposti essenziali della realizzabilità di un ordine comunitario privo di potere costituito, la seconda ha il vantaggio di una maggiore evidenza. Nel senso di Marx si potrebbe formulare nel modo seguente il rapporto tra le due concezioni: lo Stato come apparato di potere della classe dominante non può alla lunga adempiere il suo scopo, se *al tempo stesso* per la maggioranza dei soggetti il suo potere non adempia la funzione ideologica di una comunità illusoria. Nessuno Stato è in grado di appoggiarsi meramente sulla violenza fisica, ma ha bisogno dell'aiuto della persuasione di legittimità nei suoi sottoposti, e nello Stato democratico, che qui Marx ha sempre davanti agli occhi, la persuasione della legittimità consiste nella parziale identificazione del singolo, come cittadino, con lo Stato. Non è esatto perciò che la critica di Marx si diriga solo contro lo Stato autoritario; essa riguarda anche la democrazia politica (o ad ogni modo la sua idea) e di contro a que-

sta pone come scopo finale l'esigenza di un ordine comunitario *senza dominio.*

La questione circa il *momento nel tempo*, in cui ci si può aspettare l'« estinzione dello Stato », ha svolto un ruolo considerevole nella letteratura marxista da Lenin in poi. Quanto a Marx, invero, egli non si è espresso univocamente in proposito, tuttavia spiega che nel tempo intermedio fra la *rivoluzione proletaria* e il comunismo perfetto della società senza classi e senza potere dominante sta un « periodo di trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altro », al quale corrisponde come sovrastruttura politica la « *dittatura rivoluzionaria del proletariato* ». Solo quando i borghesi espropriati non detengano più alcun potere e il pericolo di una restaurazione sia così del tutto eliminato, anche l'apparato del potere proletario può essere smantellato.

Su questa asserzione che Marx fa nella sua *Critica al programma di Gotha* si è appoggiato Lenin, quando sviluppò la *teoria delle due fasi della società postrivoluzionaria.* Nella prima fase, che viene designata come « società socialista » (*socialismo*):

1. i mezzi di produzione sono *socializzati* e
2. *tutti* sono trasformati in *lavoratori impiegati* della comunità, che
3. vengono retribuiti in corrispondenza del loro *rendimento.*

Il criterio del rendimento significa però disuguaglianza di fatto corrispondentemente alle capacità differenziate manuali e intellettuali e al diverso aggravio familiare. Questa disuguaglianza materiale – oppure uguaglianza formale: uguale salario per uguale lavoro, facendo astrazione di tutte le altre circostanze – significa che l'angusto orizzonte giuridico « borghese » non è stato ancora oltrepassato e perciò l'*apparato statuale* deve continuare ad essere mantenuto come garante dell'adempimento delle norme.

Soltanto in una seconda *superiore fase* della società comunista può essere introdotta la *retribuzione secondo i bisogni* (ciascuno secondo le sue capacità – a ciascuno secondo i suoi bisogni) e con essa verrà a cadere anche la necessità di un apparato statuale. Presupposto di ciò naturalmente è un *potente incremento della produzione*, ma insieme anche un *mutamento dell'atteggiamento del singolo di fronte al lavoro e al consumo.* Marx già parlava del fatto che il *lavoro* allora sarà *il primo bisogno vitale* dell'uomo e Lenin accenna al fatto che i bisogni di un uomo nella società comunista non devono essere misurati sul metro dell'« attuale borghesuccio ».

La piega, che Lenin ha impresso alla teoria delle due fasi della rivoluzione, costituisce un allontanamento da Marx soprattutto nel senso che egli concepiva il *concetto di dittatura* in modo più stretto e quasi *più tecnico* di Marx e forniva con ciò la giustificazione ideologica al

futuro dominio della minoranza del partito bolscevico esercitata nel nome dei lavoratori russi. Nella concezione della fase superiore della società comunista, invece, egli si riallacciava quanto più strettamente a Marx; nel raggiungimento di questo fine lontano doveva infatti risiedere il vero senso e la legittimazione degli sforzi rivoluzionari. Sotto l'*ultimo* Stalin e sotto Kruscev la correzione della concezione della futura società comunista era del tutto compiuta. *Dittatura di classe*: ciò non era per Marx che una parafrasi della tesi a noi ormai nota, in base alla quale ogni apparato statuale è in definitiva strumento di dominio di un classe. Le *forme* politiche di cui questa dominazione si può rivestire possono essere estremamente diverse e, nella convinzione di Marx, la forma tipica del dominio borghese, p. es., era la *democrazia parlamentare*. Engels ritenne persino probabile che la battaglia decisiva fra borghesia e proletariato in Inghilterra, negli USA e in Francia si sarebbe compiuta nel quadro del parlamentarismo e che la « dittatura del proletariato » sarebbe consistita nella trasformazione di questo in strumento politico del dominio della maggioranza lavoratrice. Nella sua convinzione, dunque, dittatura e democrazia non si escludevano affatto; e tanto meno nel caso della dittatura del proletariato, che per convinzione di entrambi si sarebbe fondata sulla grande maggioranza della popolazione.

Qui, diversamente, Lenin ha interpretato il concetto di dittatura in modo tecnico, come esercizio di un potere, non vincolato da alcuna legislazione, ad opera di una minoranza fornita di pieni poteri. Soltanto così, anche, gli fu possibile proclamare in Russia l'instaurazione della « dittatura del proletariato », che là formava una piccola minoranza, cioè di adornare il suo dominio con il termine mutuato da Marx ed Engels. Che l'apparato di potere di una dittatura di minoranza si sarebbe presto reso indipendente anche di fronte al suo portatore sociale (presunto o fatto passare per tale), Rosa Luxemburg l'ha profeticamente visto già nel 1919. Lenin credeva indubbiamente ad un ordine democratico, che si doveva appoggiare sui *soviet* e che trovava il suo modello nella *Comune di Parigi*, esaltata da Marx. Ma il libero funzionamento di questo organo locale di democrazia diretta fu invalidato dal centralizzato partito bolscevico e presto anche dall'*apparato burocratico*, più o meno controllato dal partito, dello Stato sovietico. In realtà fu il piccolo gruppo al vertice dei supremi funzionari di partito, che esercitò il potere « in nome » dei lavoratori, e su di esso le masse sedicentemente liberate non disponevano di nessuna possibilità di controllo.

Ora, a quale stadio di questo schema evolutivo sta l'Unione Sovietica oggi, secondo la stessa interpretazione del marxismo sovietico?

La costruzione del socialismo è data per compiuta già *dal 1936*; il passaggio alla preparazione della società comunista, interrotta dalla seconda guerra mondiale, è stato rimesso all'ordine del giorno da Stalin a partire dal 1952. Nel 1961 infine il XXII Congresso ha portato per la prima volta le date esatte della previsione preventiva dell'istaurazione dei fondamenti del comunismo. Il nuovo programma del partito è tutto fondato su questi dati.

Esulano dal nostro discorso le *questioni economiche* del programma. Va toccata soltanto la *problematica* concernente i *principi*. Stalin nel 1952 richiedeva ancora un *raddoppiamento* della produzione, il nuovo programma parla di un incremento che va da una *triplicazione* fino a una *quintuplicazione*. Non si dà però alcun criterio obiettivo per stabilire a quale livello di produzione diventa possibile una ripartizione proporzionale ai bisogni. Un economista di Oxford, Henry Smith, ha appurato nel suo libro *The economics of Socialismo Reconsidered* (Londra, 1962) che, p. es., la società americana potrebbe passare alla ripartizione secondo i bisogni e contemporaneamente ridurre a poche ore il tempo lavorativo, solo che la popolazione fosse disposta ad accettare il tenore di vita della classe superiore corrispondente all'anno 1910. Ma di ciò neanche a parlarne. Questo è evidentemente una conseguenza non solo del martellamento continuo della pubblicità, ma anche della plasticità della struttura dei bisogni umani, che stanno in rapporto di azione reciproca con la dinamica del processo tecnologico [3]. Perciò mi sembra che « più realistici » del tentativo di avvicinarsi mediante un aumento della produzione al momento del trapasso al comunismo, siano gli sforzi del partito comunista di fissare ad un certo livello, stabilito come « sano », i *bisogni, con l'aiuto di misure educative*.

L'insaziabilità del bisogno di consumo dell'uomo non è una grandezza assoluta. La storia insegna che essa fu sconosciuta, almeno nella sua forma odierna, per lunghi periodi, e non è escluso che grazie ad una intensa azione educativa possa essere fatto qualcosa contro di essa. Certo i dirigenti sovietici si trovano anche qui in un dilemma, giacché essi vogliono *ad un tempo* suscitare l'ammirazione degli uomini di tutto il mondo e portare il tenore di vita dei cittadini sovietici al livello di quello dei cittadini americani. Riguardo ad una serie di beni (p. es. *automobili private*) è già stato dichiarato che non hanno alcuna importanza nella valutazione del tenore di vita. Molte necessità, cui negli « stati capitalistici » si sopperisce *individualmente*, con mezzi

[3] In posizione critica rispetto a questo ambito di questioni ora HERBERT MARCUSE, *L'uomo ad una dimensione*, trad. di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino. Ed. Einaudi, Torino 1967.

individuali, debbono essere soddisfatte molto meglio e più durevolmente con mezzi collettivi. E a questo proposito Kruscev esaltava i vantaggi offerti dai mezzi gratuiti di trasporto per tragitti lunghi e brevi e di automobili noleggiabili gratuitamente, che ci saranno nel comunismo.

Dell'« estinzione dello Stato » Stalin nel 1952 non aveva ancora parlato. L'unico accenno indiretto, che si trova in lui, spiega che nel comunismo invero non ci sarà alcun apparato statuale, ma sì un « organo economico della società, centralizzato e direttivo ». Inoltre in Stalin troviamo anche la *formula dialettica*: « *Massimo incremento del potere dello Stato al fine di renderlo superfluo* ». In contrasto con questo principio, il nuovo programma parla del *graduale trapasso delle funzioni statuali* ad organismi sociali, ma insieme sottolinea che lo Stato non deve affatto con questo venire indebolito.

Solomon M. Schwarz [4] ha recentemente dimostrato che di fronte a questa questione Kruscev tiene una posizione sua propria, che non si è fatta del tutto valere nel programma. Là precisamente il capo del partito parlava solo di organizzazioni di massa come sindacati e komsomol, ed anche di organizzazioni specializzate per lo sport, l'ateismo, la letteratura ecc., mai però dei soviet, la cui relativa irrilevanza evidentemente gli appariva piuttosto simpatica e che egli lascerebbe volentieri estinguere completamente insieme all'apparato statuale. Schwarz ravvisa il motivo di questo atteggiamento nel fondato timore del capo di partito, che ampliando il loro potere i soviet possano un giorno divenire veri e propri avversari della monocrazia del partito, ciò che non è da temersi da parte di isolate organizzazioni sociali specializzate in campi particolari. Ciò che appare nel nuovo programma del partito è un evidente compromesso fra l'ostilità di Kruscev per i soviet e i loro difensori.

I soviet e le altre organizzazioni sono menzionati *gli uni accanto alle altre* come organi diversi, destinati a preparare l'*azione della popolazione* cooperante all'autogestione sociale, che nel comunismo deve far sparire la direzione e l'amministrazione statuale. Per questo riguardo i soviet assumono l'aspetto di entità anfibie, che oggi sì servono ancora alla « democrazia sovietica », cioè allo *Stato* sovietico, ma domani serviranno alla società.

Dal punto di vista pratico non è avvenuto gran che: ai sindacati sono stati trasferiti compiti di assicurazione sociale, di natura ricreativa e sanitaria, di assegnazione di abitazioni ecc., insomma funzioni

[4] SOLOMON M. SCHWARZ, *Is the State Withering Away?* in L. SCHAPIRO, *op. cit.*, pp. 161-78.

che in sé non concernono la *direzione della gestione aziendale*. Al komsomol furono affidati *compiti educativi*, che lo Stato ha finora tutelato (formazione sportiva, educazione alla posizione comunista di fronte al lavoro e ad altro ancora); del pari è per la « Società per la diffusione del sapere scientifico » (Bezboznik). Più degni di nota sono gli organi nuovi o riattivati, dei quali Kruscev afferma che anticipano già corrispondenti istituti della società comunista: la milizia popolare, i « tribunali dei compagni ». Qui si tratta di gruppi volontari (!) di « operai e intellettuali », che provvedono ad una specie di servizio di polizia e si curano anche di quegli aspetti del comportamento dei loro concittadini, che non sono ancora palesemente in conflitto con le leggi penali (abbigliatura appariscente, ubriachezza, brutalità nei confronti della donna, debolezza per le danze straniere alla moda, ecc.). Tali infrazioni delle « norme della vita comunitaria socialista » vengono punite o mediante ammonimento diretto o mediante denunzia ai tribunali camerateschi. I tribunali dei compagni convocati nelle aziende o negli isolati possono infliggere modiche multe o l'invio in lontane regioni dell'URSS. In caso però di infrazione della legge devono essere aditi i tribunali ordinari. La *procedura* dei tribunali dei compagni è estremamente semplificata e non si è affatto provveduto ad una sufficiente imparzialità. Una serie di giuristi sovietici si è opposta con qualche successo ad una estensione troppo generosa delle competenze di questi istituiti. Tuttavia la direzione del partito vede in essi dei prototipi che anticipano gli organi futuri di un'autoamministrazione sociale comunista, che poi sostituirebbero completamente la polizia e i tribunali ordinari. Ma il vero senso di queste misure, come pure del mutamento dell'amministrazione politica del paese, che ebbe luogo già negli anni precedenti, si rivela solo, se prendiamo in considerazione il *partito*. *Qui* stanno anche i punti in cui Kruscev si è maggiormente allontanato dal leninismo ortodosso, andando al di là dello stalinismo. Innanzitutto il programma afferma che lo Stato sovietico *non* è *più* espressione della « dittatura del proletariato », ma « *Stato dell'intero popolo* ». Così ci si è disfatti di una vecchia tesi marxista, secondo la quale *ogni* Stato è necessariamente espressione di una dittatura di classe e si estingue insieme alla soppressione delle classi (dunque anche lo Stato democratico). In modo del tutto analogo a ciò, lo stesso programma afferma che il partito si è trasformato nella « *avanguardia del popolo sovietico* », nel « *partito di tutto il popolo* ». Invece nel lavoro di Stalin *Sui fondamenti del leninismo* si leggeva ancora inequivocabilmente:

Il proletariato ha bisogno del partito per sollevare e sostenere la dittatura. Il *partito è uno strumento della dittatura del proletariato*. Da ciò segue che con

lo sparire delle classi, *con l'estinguersi della dittatura del proletariato anche il partito deve estinguersi*[5].

Incontriamo qui subito due innovazioni: l'affermazione di uno Stato, che non presenta alcun dominio di classe, e un partito, che non è strumento di una classe particolare. Ciò riesce tanto più stupefacente in quanto contemporaneamente si sottolinea che nell'Unione sovietica ci sono *ancora classi differenziate*. Certo già Stalin aveva affermato che fra queste classi non sussiste più alcun « contrasto », così che di fatto il partito e la direzione dello Stato rappresenterebbero gli interessi della totalità della popolazione lavoratrice. I dirigenti krusceviani non fanno che compiere un passo ulteriore, arrotondando questa « metafisica democratica » col parlare dello « Stato di tutto il popolo » e del « partito di tutto il popolo ».

Si asserisce in modo del tutto conseguente che questo partito non solo permane durante il periodo del passaggio al comunismo, ma perfino che esso ha da adempiere funzioni sempre maggiori e più importanti. Infatti il partito fa appello alla *convinzione*, guida gli uomini per mezzo dell'argomentazione convincente e non coll'appoggio della forza amministrativa come l'apparato statuale. Quindi quanto più ci si avvicina alla fase finale del comunismo, tanto maggiore significato acquistano i metodi direttivi del partito e tanto più essi devono sostituire l'apparato dello Stato. Questa direttiva, tendente all'aumento di prestigio e di importanza del partito, fu perseguita da Kruscev fin dall'inizio della sua attività al vertice del comitato centrale. Quasi tutte le misure di politica interna, tecnico-amministrative ed economico-politiche possono essere messe in relazione con questo unico scopo finale. Il partito – così spiegò in una intervista (febbraio 1950) – ha « radici nel popolo più profonde » che non lo Stato; esso sarebbe *ad un tempo* uno *strumento della società* – dunque non propriamente parte costitutiva della estinguentesi sovrastruttura politico-statuale –, dichiara egli in un altro passo. Tutto quanto il processo di destalinizzazione può anche essere inteso come un mezzo per risollevare il *prestigio* del partito agli occhi delle masse e restaurarne l'« onore ». Intensificazione del principio elettivo, miglioramento della formazione dei « quadri » (studi secondari accanto al materialismo dialettico-storico) e sistematica immissione di giovani servono al medesimo scopo (nel 1959 il 12,7% e nel 1961 il 22% dei delegati del partito era sotto i 36 anni di età; coloro che raggiungevano i quarant'anni erano nel 1956 il 20,3%, mentre nel 1961 il 38,6%). In questa prospettiva l'« estinzione dello Stato » appare semplicemente come un mezzo per

[5] STALIN, *Werke*, vol. IV, Stuttgart 1952, p. 160.

rafforzare direttamente o indirettamente l'influsso del partito, che qui ha il potere di servirsi sempre di più di mezzi diversi e più malleabili di quelli che aveva a disposizione fino allora (apparato statuale e burocrazia).

Così la concezione marxiana di una società comunista priva di potere costituito, in cui uomini liberi si organizzano sulla base del loro autonomo e spontaneo riconoscimento nel modo volta a volta migliore per la produzione e il consumo, è sostituita da una specie di *Stato-partito pseudo-democratico*, che con il suo *partito statuale* vigilante deve sostituirsi al sistema burocratico dell'Unione Sovietica. Vedremo poi da quali ulteriori condizioni è fatto dipendere l'instaurarsi di quell'ideale Stato finale. Questa nuova visione si può chiamare *realistica*, in quanto è indubbiamente realizzabile e la direzione del partito ha ogni motivo di tendere a realizzarla. Ma rimane *dottrinaria* in quanto cerca di dare ad intendere agli uomini che questa modificazione del sistema di potere sarà il compimento della libertà e l'avveramento delle profezie marxiane.

2. La soppressione delle « differenze di classe »

La soppressione delle differenze di classe doveva essere secondo Marx il presupposto dell'estinguersi dello Stato, del trasformarsi della società in una società egualitaria e omogenea. Anche in questo punto il marxismo sovietico si riannoda alla tradizione e insieme introduce una modificazione decisiva. Secondo il marxismo ortodosso il criterio di distinzione delle classi sociali è rappresentato in primo luogo dalla proprietà o dall'unione della proprietà ai mezzi di produzione. Così proseguendo, la struttura delle classi della società industriale capitalistica deve semplificarsi, fino a che, in conclusione, rimangano quasi soltanto, da un lato, i pochi borghesi proprietari dei grandi mezzi di produzione e, dall'altro, i moltissimi operai dell'industria privi di proprietà. Nel mezzo può trovarsi uno strato di « piccoli borghesi » o « piccoli contadini », che come il proletariato esegue un suo proprio lavoro manuale, ma insieme – come la borghesia – dispone di propri mezzi di produzione e, corrispondentemente a questa posizione intermedia, anche politicamente si unirà, a seconda delle circostanze, all'una o all'altra grande classe.

La soppressione delle differenze di classe sembra consistere assai semplicemente nell'abolire la proprietà privata dei mezzi di produzione.

Ma nell'Unione Sovietica, anche secondo quanto ufficialmente si ammette, ci sono ancora *due grandi classi*, che si differenziano per il

tipo di proprietà dei mezzi di produzione: *classe operaia industriale e contadini kolkosiani.* Mentre per i primi – come per gli occupati nei sovkos – vige il regime della *proprietà statale* dei mezzi di produzione, questi ultimi dispongono della proprietà *in società cooperativa.* Si aggiungono come terzo « gruppo sociale » gli « intellettuali » sovietici – certo, come sottolinea esplicitamente Stalin e come i marxisti sovietici ripetono fino ad oggi, *non come una classe distinta.* Essa si differenzia infatti dalle due classi principali non per il tipo di proprietà di cui dispone, ma per il *modo di vita* e per la sua attività. Essa si configurerebbe come una propria « classe » solo se ci si decidesse a concepire realisticamente il concetto marxista di « possesso » o di « proprietà » dei mezzi di produzione e ad estenderlo all'*effettivo potere di disposizione.* Allora una *parte* di questi intellettuali sovietici verrebbe in ogni caso ad apparire come una minoranza che dispone dei mezzi di produzione e del loro impiego e che ha evidentemente carattere di classe.

Per trasformare questa società socialmente differenziata in una società omogenea i marxisti sovietici ritengono necessarie:

1. misure per pareggiare la proprietà cooperativa al livello della proprietà popolare generale e

2. misure per eliminare le essenziali differenze fra città e campagna, fra lavoro manuale e intellettuale.

Stalin presumibilmente si è figurata la parificazione della proprietà cooperativa al livello della generale proprietà popolare come una specie di « statalizzazione » dei kolkos. Contrariamente a ciò, il nuovo programma afferma che alla proprietà cooperativa stanno aperte ancora ulteriori possibilità di sviluppo. Come è noto Kruscev ha anche notevolmente rafforzato la proprietà dei kolkos persino *vendendo* ad essi i MTS [6] *statali.* Nella stessa direzione agì l'abolizione del sistema di fornitura obbligatoria mediante *acquisto all'ingrosso dello Stato.* Ma assai presto si svelarono le vere intenzioni della direzione del partito, allorché addossò sui kolkos, in questo modo rafforzati, un *gran numero di nuovi obblighi* cui fino allora avevano sopperito degli organismi statali: così furono accollati alle amministrazioni dei kolkos la costruzione di vie e strade locali, l'erezione di fornaci e altre costru-

[6] MTS è la sigla dell'espressione inglese *Machine Tractor Stations*, che potrebbe tradursi: « Enti di assistenza meccanico-tecnica ». Queste sono le stazioni di servizio-macchine adibite alle aziende agricole collettive. Ma nell'espletamento di questa funzione, le MTS servivano da strumento di controllo sulle aziende collettive e, praticamente se non legalmente, si occupavano di tutte le attività di queste ultime, compresa la formulazione e la messa a punto dei piani. Per questa e per altre ragioni si rivelarono un intralcio al buon funzionamento dei kolkos. Cfr. ABRAM BERGSON, *The Economics of Soviet Planning*, New Haven e Londra, Yale University Press 1964, pp. 205 sg. [*N.d.T.*].

zioni industriali, l'edificazione di scuole ed ospedali e la remunerazione di insegnanti, medici ecc. In molti casi piccoli kolkos, economicamente deboli, si unirono in attività economiche secondarie, in altri luoghi si crearono imprese comunitarie composte da più kolkos indipendenti. Tutte queste forme di ampliamento dell'attività economica dei kolkos oltre il loro usuale ambito di azione sono ritenute forme di « avvicinamento » alla proprietà completamente sociale. In questo modo si spera di poter gradualmente sopprimere la differenza tra le due forme di proprietà, senza ricorrere alla misura radicale di una statalizzazione.

Più spettacolare di ogni altra misura fu la vendita ai kolkos dei MTS, disposta dal comitato centrale del PCUS, dopo che in Polonia Gomulka ne aveva fornito il modello. A suo tempo Stalin si era energicamente opposto ad una proposta analoga dei « compagni Synina e Wensher ». Per lui allora la vendita dei MTS significava una *inammissibile ampliamento della sfera della circolazione delle merci* fino a ricomprendervi i mezzi di produzione, e dunque significava un passo *fuori* della via del socialismo. Ma oggi è valida qui la « formula dialettica »: massima esplicazione della circolazione delle merci al fine di renderla superflua, cioè sfruttamento di processi commerciali a forma di mercato, controllabili nel quadro dell'economia pianificata, al fine di incrementare la produzione, fino a quando non sarà raggiunta una tale abbondanza di beni che sarà possibile la sua libera ripartizione. I motivi che spinsero al rafforzamento dei kolkos furono indubbiamente non solo di « natura ideologica ». Fra l'altro si faceva sempre più urgente l'esigenza di un miglioramento quantitativo e qualitativo dell'offerta di prodotti agricoli, anche in considerazione dell'approvvigionamento dei lavoratori specializzati, e in definitiva in questo modo avrebbe dovuto esser dato il colpo di grazia anche al dolente problema del *podere privatamente gestito.* Migliorando l'approvvigionamento di beni industriali per la popolazione rurale e rimpiazzando la retribuzione in natura con salario in moneta, si cerca di diminuire l'*incentivo* a coltivare il piccolo appezzamento di podere e di avvicinare il modo di vita rurale a quello urbano. Nel nuovo programma si afferma che un giorno i contadini dei kolkos rinunceranno spontaneamente a gestire il loro podere. Graziosi modelli di nuovi impianti paesani dal carattere di piccola cittadina (città rurali) dovrebbero inoltre smorzare la preferenza per la propria capanna d'argilla e invogliare al conforto urbano.

Con ciò abbiamo considerato alcune misure, che però non riguardano l'eliminazione delle differenze nel regime della proprietà, ma l'eliminazione dello squilibrio fra il sistema di vita e di lavoro del villaggio e della città. Un miglioramento dell'assistenza culturale (case di

riunione, televisione, biblioteche ecc.) e l'estensione ai contadini kolkosiani dell'assicurazione sociale rientrano nella medesima prospettiva.

Ma anche le « differenze essenziali » fra lavoro intellettuale e manuale devono a poco a poco sparire. A questo scopo si esige una *riduzione del tempo lavorativo* e un considerevole *aumento del livello educativo dei lavoratori.* Mentre Stalin nel 1952 parlava di un accorciamento della giornata lavorativa a 6 e persino 5 ore, il nuovo programma promette fino al 1970 unicamente la settimana di 34-36 ore. Il tempo libero acquistato deve servire in primo luogo a proseguire la propria educazione e permettere l'esplicazione di tutte le proprie doti. P. Mstislawski [7] ritiene che fino all'anno 1980 il rapporto fra lavoratori industriali e tecnici, ossia ingegneri, si sarà modificato dall'odierno 10: 1 al 3: 1. Comunque anche allora i lavoratori semplici saranno tre volte più numerosi degli ingegneri e dei tecnici. Come mèta più lontana, si parla di un elevamento del livello educativo di tutti i lavoratori fino a quello dei tecnici. Meno entusiasticamente, vari cittadini sovietici accolsero le misure e i progetti che cercano di livellare le differenze essenziali in rapporto all'« altra parte », agli intellettuali.

A questo riguardo fu attuata unicamente la *riforma scolastica,* che realizza molto più strettamente che in precedenza l'unione dell'attività scolastica con quella industriale, cosa che già Marx aveva raccomandato nel *Capitale.* Un motivo di questa integrazione dell'insegnamento scolastico superiore con il lavoro produttivo è anche l'intento di immettere nella produzione il numero più alto possibile di studenti di scuole superiori e di mantenere entro limiti economicamente sopportabili l'affluenza a tali scuole. Oltre a ciò vi svolge certo un ruolo l'intenzione di non lasciare del tutto infruttuoso il potenziale lavorativo della gioventù derivante dall'allungamento del periodo scolastico. Altre iniziative per l'eliminazione delle differenze essenziali – come il volontario lavoro domenicale nelle campagne degli intellettuali di Mosca – non hanno evidentemente trovato alcuna eco sufficientemente positiva per poter essere innalzate a istituzione regolare.

La soluzione marxiana sul modo di eliminare le differenze di classe ha subito nell'Unione Sovietica una notevole modifica. In primo luogo, in quanto la *direzione burocratica,* che praticamente controlla l'impiego di tutti i mezzi statali di produzione, non è concepita come una classe a sé, ma, per ragioni mimetiche, è unificata in un gruppo sociale insieme a tutti gli intellettuali; in secondo luogo, in quanto si afferma che l'Unione Sovietica ha già realizzato la società socialista e

[7] P. Mstislawski, *Kommunismus und Gleichheit,* in « Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge », fascicolo 3, 1962, pp. 286-99.

questa, elevando il livello culturale e riducendo il tempo lavorativo, può essere completamente trasformata in una società comunista omogenea. In realtà quanto poca fiducia i marxisti sovietici nutrano nel pacifico funzionamento di questo nuovo ordine sociale, risalta inequivocabilmente dagli sforzi pedagogici sui quali si ritornerà più tardi. Ma ciò che dai marxisti sovietici viene esposto con la parola d'ordine dell'avvicinamento di città e campagna e della scomparsa delle differenze essenziali fra lavoro intellettuale e manuale-industriale, concorda in gran parte con le tendenze evolutive che si possono osservare anche nei paesi occidentali altamente industrializzati, senza che là però ci sia un partito che possa attribuirsi il *merito* completo di tali sviluppi (niente affatto incontestabili nel loro valore).

3. La trasformazione degli uomini

L'estinzione dello Stato e la soppressione delle differenze di classe sono sì importanti connotazioni della società comunista, come la intendeva Marx, ma sono solo caratteristiche negative, non enunciano ancora ciò che è decisivo riguardo alla forma della nuova società che deve emergere dopo che si è conclusa la fase della « dittatura del proletariato » e del socialismo. Decisiva era per Marx – e rimane anche per il marxismo sovietico – la *metamorfosi dell'uomo.* Marx se l'attendeva con grande certezza dall'*azione rivoluzionaria stessa.* Egli non dà per presupposto, con gli utopisti illuministi, che si possa sempre fondare una società armonica con l'uomo *attuale,* così come esso è divenuto nelle società classiste antagoniste attraverso una vita plurisecolare, né egli ammetteva con i cristiano-conservatori – come Donoso Cortes – la impossibilità fondamentale di ogni tentativo del genere a causa di una ineliminabile e incorreggibile peccaminosità dell'uomo. Stando alla sua concezione, gli uomini delle società classiste e massimamente gli uomini di quella capitalista sono *costretti* a diventare in certa misura « cattivi ». Una costrizione, che certo non deve essere intesa nel senso di una determinazione *individuale*, che escluderebbe ogni possibilità di essere calcolata, ma che tuttavia ha come conseguenza necessaria una certa percentuale di delitti (statistica!). Da *questa* costrizione gli uomini, così credeva Marx, sarebbero stati liberati già nella società socialista. Ma *prima* i proletari sarebbero giunti *con la loro azione solidale e comune* a « levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume » e ad essere con ciò *resi capaci* di dare un nuovo fondamento alla società. Ora, attribuendo alla rivoluzione proletaria questa *doppia funzione*, Marx si trovò di fronte al dilemma, che nella sua terza tesi su Feuerbach ha descritto nel modo seguente: « La dottrina

materialistica dei mutamenti delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze devono essere cambiate *dagli uomini* e che lo stesso educatore deve essere istruito ».

Ciò significa: il materialismo volgare crede che basti vedere che gli uomini sono condizionati dal loro ambiente sociale, mentre è valida contemporaneamente anche la tesi complementare che sono uomini che creano l'ambiente sociale in cui vivono. Gli stessi materialisti sono perciò necessitati – come aggiunge subito Marx – anche a « scindere la società in due parti – di cui l'una è posta al di sopra della stessa società ».

Ma proprio questo è ciò che è avvenuto nel marxismo sovietico a partire da Lenin. Solo perché suppose « la coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana, ovvero autotrasformazione, come prassi rivoluzionaria », Marx poté sollevarsi al di sopra della teoria materialistico-volgare dell'ambiente – certo non sfuggendo ad una notevole *mistica rivoluzionaria.*

Proprio nella misura in cui la rivoluzione proletaria che Marx si attendeva rimaneva in sospeso e veniva « sostituita » dall'azione di una minoranza strettamente controllata, anche all'efficacia liberatoria e ripulente della rivoluzione sulle masse proletarie doveva sostituirsi l'esigenza di una *dittatura a fini educativi da parte della élite del partito* – una dittatura che poggia proprio sul presupposto criticato da Marx della separazione della società in due parti, delle quali una – il partito – « è ad essa sovrastante ».

La differenza fra la concezione marxiana e quella sovietica attuale del comunismo va enucleata anche sotto un altro riguardo: Marx chiaramente era convinto che nella società completamente priva di classi gli uomini *non* avrebbero avuto bisogno di *alcun sforzo morale* per comportarsi « bene » e solidarmente. Avrebbero eseguito, non solo per gioia di creare, ma persino per amore spontaneo verso il loro prossimo, quella quantità ristretta di lavoro che sarà ancora necessaria al pieno soddisfacimento dei bisogni di tutti a causa dell'alto livello di produttività. Ogni *morale* sarebbe altrettanto superflua quanto il potere politico e la costrizione giuridica.

Il presupposto di questo « diventare-buoni » degli uomini era secondo Marx in primo luogo l'azione rivoluzionaria, in secondo luogo la soppressione della divisione del lavoro e lo sviluppo onnilaterale, reso con ciò possibile, delle capacità umane latenti in ogni individuo. Di quest'ultimo, come abbiamo udito, si parla anche nel marxismo sovietico; ma anche qui sembra che gli ideologi sovietici abbiano perduto la fiducia nelle conseguenze – secondo Marx – necessarie della trasformazione rivoluzionaria dei rapporti sociali. Come non si accon-

tentano di « far estinguere lo Stato », ma diligentemente si curano di trasferire le sue funzioni al partito rigidamente organizzato e alle « organizzazioni sociali » da esso controllate, o, meglio detto, di risolvere gli organi statuali che esprimono il potere del partito unicamente in altri strumenti del medesimo potere, così evidentemente non possono nemmeno puntare sull'uomo buono della futura società comunista, senza prima aver fatto i *più grandi sforzi educativi* per moralizzarlo. Nel nuovo programma del partito niente colpisce di più del *moralismo pungente* che emana da esso [8]. Di continuo si sottolinea l'educazione non solo alla *morale comunista del lavoro*, ma anche a tutti gli altri possibili modi di comportamento morale. Nel codice etico degli edificatori del comunismo una serie di doveri specificamente politico-sociali è congiunta ad esigenze morali così ovvie come cameratismo, reciproca considerazione degli uomini, sincerità, amore della verità e modestia, reciproca considerazione in famiglia, cura dei figli ecc., per i quali si potrebbe certamente parlare di « Riarmo morale ». Il motivo di queste esigenze morali, del cui adempimento si fa ancora una volta garante il partito, è evidente: la costrizione all'obbedienza, fino ad ora prevalentemente imposta dall'esterno, deve essere interiorizzata, l'inserimento degli individui nella collettività sovietica del lavoro garantito con il senso del dovere di ogni singolo.

In questa prospettiva riesce molto istruttivo un saggio di J. P. Franzev pubblicato su « Voprosy Filosofii » [9]. In questo saggio, intitolato *Collettivismo socialista e formazione della personalità*, Franzev esprime l'esigenza che l'uomo sovietico debba far propria in misura sempre maggiore non solo questa o quella *parte* essenziale della Weltanschauung sovietica, ma questa Weltanschauung *tutta intera*, affinché questa ideologia (!) divenga l'essenziale *molla propulsiva* dell'azione di ogni singolo. Le diverse collettività, nelle quali il cittadino sovietico è inserito come membro (collettività di lavoro, di ricreazione, di

[8] Vedi anche S. V. Utechin, *Educating the New Man*, in Laqueur and Labedz, *op. cit.*, pp. 126-36. Herbert Marcuse tratta del legame dialettico tra moralismo e società in *Soviet Marxism*, trad. di Alessandro Casiccia, Guanda, Parma 1968, parte II, p. 214: « Mano a mano che l'industrializzazione progredisce e che la competizione economica con l'Ovest diviene più imperativa, il terrore si rivela sempre meno produttivo e redditizio. Esso non può assolutamente costituire un valido sostituto della coordinazione produttiva e razionale che una società industriale richiede nella sua fase di più alto sviluppo; essa deve permeare profondamente la personalità individuale e divenirne il valore morale di fondo. Ciò che poté essere lasciato libero da controlli durante il « periodo eroico » della rivoluzione, e che dovette poi venire imposto dal terrore durante lo stalinismo, deve ora, invece, essere normalizzato e infine costituire una risorsa quantificabile nel bagaglio morale ed emozionale dei singoli individui ».

[9] J. P. Franzev, *Sozialisticher Kollettivismus und Bildung der Persönlyichkeit*, in « Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge », 1961, fascicolo 11, pp. 1216-28.

abitazione, di partito), devono cooperare a questo lavoro educativo. Colui, che non sia pienamente convinto della verità della dottrina marxista, è addirittura in pericolo « di essere facilmente sviato a delinquere senz'altro » (p. 1217). Così deve essere creata sotto ogni aspetto una « più alta coscienza » nelle masse, caratteristica della quale sarebbero *autocontrollo* e *alte esigenze nei confronti di se stessi*. L'unione con le collettività – dirette dal partito come « centro dirigente tutte le organizzazioni sociali » (articolo della costituzione) – rappresenta la garanzia per una fruttuosa educazione, mentre l'isolamento o il far lega con comunità incontrallate (« compagnie ») favorisce il delitto.

In questo modo anche il terzo aspetto della futura società comunista ha subito nel marxismo sovietico odierno una sua propria modificazione. Al posto della fiducia nel radicale mutamento degli uomini in condizioni mutate per mezzo della rivoluzione e di una *liberazione* della umana *bontà*, presupposta come fondamentale, è subentrato il più grande sforzo di « *eticizzazione* », che mai uno Stato moderno abbia intrapreso – di una eticità certo, che accanto a molti tratti umani del tutto sostenibili comporta la completa sottomissione dei gruppi individualmente formatisi alla collettività diretta dall'élite del partito. La dirigenza del partito è il signore assoluto del *contenuto della coscienza*, delle esigenze del *dovere*. Essa determina ancora, con piena disposizione di potere sull'apparato dello Stato, il comportamento esteriore di questo, ma al tempo stesso essa cerca sempre di più e più intensamente di governare le anime e le coscienze, per poter rinunciare sempre di più, raggiungendo stabilmente *questo scopo*, alle costrizioni esteriori.

Non soltanto l'attuale società sovietica, bensì anche l'ordine futuro comunista – presentato come ideale – somiglierà piuttosto ad un *istituto educativo burocraticamente diretto* che non ad un paradiso della libertà e uguaglianza [10]. Ciò può essere maggiormente *realistico*

[10] In tempi recenti questa osservazione ha indotto teorici della scienza politica a rivedere il modello dello « Stato totalitario » (Arendt, C. J. Friedrich fra gli altri) nella misura in cui il concetto di « totalitarismo » non ricomprende necessariamente terrore e numerose impronosticabili ed imprevedibili azioni dell'apparato dello Stato e del partito. Così A. Ulam parla di « totalitarismo illuminato »: « The arsenal of totalitarianism, its instruments of suppression, terror and censorship are to be kept in readiness, but are to be used more sparingly while the regime bases its policies of the moment on its ability to persuade and demonstrate to Soviet citizens that Communism is a viable and vigorous way of life which has nothing to learn from or finds nothing to envy in the obsolete democratic and liberal ideas... Khrushchev's era has meant the introduction of an enlightened totalitarianism in the USSR and a conscious effort in dispense with the pathological, uneconomic, and plainly unnecessary aspects of totalitarianism inherited from Stalin » (*The New Face of Soviet Totalitarianism*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1963, pp. 115 e 116). Z. Brzezinski considera una possibilità reale lo sviluppo della società sovietica in un « rationalist totalitarianism ». La razionalità promossa in una moderna società indu-

– nel senso di effettuabile – delle aeree visioni del futuro di Marx ed Engels, ma, per contro, la realizzazione delle *speranze degli individui concreti* non è quella che questi fini potrebbero portare.

Se tuttavia il nuovo programma del partito e il comunismo incontrano qualche consenso nella popolazione sovietica e nel resto del mondo – precisamente nei paesi sottosviluppati –, ciò dipende in primo luogo dalla promessa di un *più alto tenore di vita*, che in ogni parte della terra è ciò che politicamente attira. Un *vero e proprio entusiasmo* del genere si ravvisa, infine, p. es. nel manuale *Osnovy marxisma leninizma* esclusivamente nei passi che illustrano le visioni *tecniche* del futuro. Con simili visioni si conclude infatti anche il libro, e con esse voglio terminare i miei commenti, per accennare, almeno nella conclusione, quanto nuovamente simili per alcuni aspetti siano i sogni all'Est e all'Ovest. Lo scienziato sovietico Obrucev, vi si legge, ha detto quanto segue su ciò che gli uomini possono ragionevolmente aspettarsi dalla scienza (nel comunismo):

È necessario:

allungare la *vita dell'uomo* in media ad un numero di anni da 150 a 200, debellare le malattie infettive, ridurre ad un minimo le malattie non infettive, vincere la vecchiaia e l'affaticamento e imparare a ridare la vita all'uomo colpito da morte prematura o accidentale;

mettere al servizio dell'uomo tutte le forze della natura, l'energia del sole e del vento, il calore del sottosuolo, applicare l'energia atomica nell'industria, nella circolazione e nell'edilizia, e imparare ad accumulare una riserva di energia e trasmetterla senza condutture in un posto qualsiasi;

prevedere e stornare catastrofi naturali come inondazioni, cicloni, eruzioni vulcaniche e terremoti;

produrre industrialmente tutti gli elementi della terra conosciuti fino a quelli più complessi – l'albumina – e anche quelli sconosciuti in natura, materiali, che

striale al fine della produttività e della capacità di rendimento non porta necessariamente ad un allentamento della costrizione sociale: « Today, for istance, in the U.S.S.R. the totalitarian system is operating in an environment where the need (as seen by the leadership) for unbridled violence, terror in its most open form, and unpredictability based on dictatorial whims seems no longer to be present or desirable. The population appears to be relatively pliant, the younger generation has absorbed a great deal of indoctrination, and resistance of an active kind is almost entirely absent. The domination of the party in the country, and of the leadership in the party, appears to be firmly established. If only the party could be satisfied with the status quo, a rationalist totalitarianism could possibly become reality ». (*Ideology and Power in Soviet Politics*, New York 1962 [F. Praeger], pp. 33-4. Allen Kassof mostra il contrasto fra il vecchio tipo di « totalitarismo » con il « nuovo totalitarismo senza terrore » ed esprime concettualmente quest'ultimo come « administered society »: « The administered society is thus a variant of modern totalitarianism with the important difference that it operates by and large without resort to those elements of gross irrationality ... that we have come to associate with totalitarian systems in recent decades ». Kassof mette tuttavia in rilievo la costrizione, che pur ancora esiste, nella mobilità sociale fattasi più elastica, nella politica educativa, nei controlli nell'industria e nell'agricoltura, nelle organizzazioni giovanili e nelle belle arti (*The Administered Society, Totalitarianism without Terror*, in « World Politics », vol. XVI, n. 4, luglio 1964, pp. 558-75, citazione a p. 559).

siano più duri del diamante, più resistenti al calore dei mattoni refrattari, materie che abbiano un punto di fusione più alto del wolframio e dell'osmio, più flessibili della seta, più elastici della gomma; allevare nuove razze di animali e nuove specie di piante, che crescono più presto, fornire più carne, latte, lana, cereali, frutta, filamenta, legno, per il fabbisogno dell'economia;

ridurre regioni sfavorevoli come acquitrini, monti, deserti, la taiga, la tundra, renderle adatte alla vita, forse anche dischiudere il fondo dei mari;

imparare a governare il tempo atmosferico, a regolare il vento e il calore così come oggi si regolano i fiumi, scacciare le nubi e produrre a piacere la pioggia e il bel tempo, la neve e la calura [11].

Tutto questo avrebbe potuto scriverlo benissimo un americano entusiasta della tecnica e nessuno per questo lo sospetterebbe di comunismo.

Il vero entusiasmo dei comunisti si è così spostato evidentemente dalle speranze politiche e sociali a quelle sociologiche, e ciò non dovrebbe essere un caso, poiché solo in questo campo l'Unione Sovietica ha realmente da offrire risultati preminenti, mentre il potere popolare, la completa libertà creatrice, nonché un'autentica eguaglianza esistono solo a parole. Ma il pensiero tecnologico penetra anche nelle concezioni storiche stesse e risolve l'immagine marx-engelsiana di una forma *conclusiva* della società umana, da raggiungersi alla fine, nel pensiero del *progresso all'infinito*. Anche questo si potrebbe interpretare come un avvicinamento alla realtà, uno scadimento da un'ideale troppo alto, la confessione dell'umana incompiutezza e dunque della sua permanente possibilità di divenire migliore. Ma tale realismo non è – come in tutti gli altri casi – molto diverso dal rovescio della medaglia della volontà dell'élite di partito di mantenere il proprio potere. Ora il potere può essere mantenuto sempre solo in base ad una valutazione realistica della realtà. Essendo non *solo* una frase propagandistica per i soggetti al potere, ma *anche* uno strumento orientativo per questi stessi detentori del potere, il marxismo-leninismo doveva – sotto pena del tramonto dell'élite dominante – assorbire in sé elementi realistici.

Leonhard Schapiro ravvisa nell'ammissione realistica della *signoria del partito* un grande vantaggio del nuovo programma: « Il riconoscimento... che il governo sovietico si fonda non sulla legge ma sul potere coercitivo di un partito assoluto, potrebbe ancora dimostrarsi essere il primo passo verso la garanzia che questo potere coercitivo si mantenga entro limiti adeguati » [12].

Forse ha ragione. Ma come si presenta modesta questa speranza di

[11] Membro dell'Accademia V. A. Obrucev, *Grundlagen des Marxismus-Leninismus, Lehrbuch*, Berlin (Dietz-Verlag) 1960, p. 825.

[12] L. Schapiro, *op. cit.*, p. xiv.

fronte alle promesse, che, tramandate dai socialisti utopisti e da Marx, ancora risuonano negli stessi documenti sovietici più recenti. Di questo precipitare dal dottrinario mondo di sogno nella realtà politica, non si può parlare altrimenti che nelle categorie della *tragedia*. Ma anche qui, come in ogni tragedia, la nostra simpatia andrà meno ai disfattori realistici che non ai *sognatori* idealisti.

MARXISMO E BUROCRAZIA[1]

La scienza politica può rimpiazzare la politica così poco come la critica letteraria la letteratura. Ma, come nel corso del tempo la riflessione sui problemi della letteratura si è svincolata da questa, così ad un certo stadio di sviluppo della vita sociale e politica anche la riflessione sulle questioni sociali e sull'azione politica doveva divenire oggetto autonomo di indagine. Che cosa può dare la considerazione scientifica dei problemi politici? Soprattutto essa – come la scienza in generale – può contribuire a guardare spassionatamente e razionalmente gli elementi della realtà che ci circonda ed a sollevare i nostri giudizi politici dal livello dell'opinione troppo affrettata e approssimativa e delle presupposizioni emotive al piano delle considerazioni razionali e delle aspettative fondate. Essa può rischiarare il giudizio politico, renderlo più acuto e così migliorare i presupposti per le decisioni politiche, ma non può né sostituirle né provocarle. Ad una tale riflessione chiarificatrice vorrebbero contribuire anche le seguenti considerazioni su marxismo e burocrazia.

Fra i trotzkisti si raccontava l'aneddoto, secondo cui Lenin sul letto di morte avrebbe esclamato con profonda rassegnazione: « Che cosa è divenuta l'Unione Sovietica? – una utopia burocratica! ». Il rac-

[1] Rielaborazione e ampliamento del testo della lezione inaugurale da me tenuta all'Università di Tübingen il 13/11/1959.

conto certamente – come la maggior parte dei detti di uomini di Stato in punto di morte – è una leggenda. Però Lenin ha veramente usato una volta la formula « utopia burocratica » – nella lettera del 19/2/1921 a Gleb Maximilianovic Krschischanovskij –, per caratterizzare il progetto di una « completa e unitaria pianificazione » dell'intera Unione Sovietica [2]. Ma – per quanto intensamente Lenin si adoperasse nei suoi ultimi anni di vita per combattere gli eccessi della burocrazia mediante « ispezioni di operai e contadini » e altre misure – solo un cieco adepto di questo sistema può ancora dubitare del fatto che l'Unione Sovietica presenti lo spettacolo di un ordinamento dispotico-burocratico.

Ma questo fatto sta in particolare e netto contrasto con la *critica* estremamente aspra della *burocrazia*, che si trova in Marx ed Engels a partire dagli scritti giovanili fino alla loro morte, e che in seguito fu ripresa non solo dalla socialdemocrazia dell'Europa occidentale e centrale, ma anche dal partito di Lenin. Abbiamo qui – forse in forma più plateale che in altri campi – una contraddizione tipica del rapporto fra teoria marxista e prassi sovietica. La mia esposizione vuol dare un contributo alla chiarificazione di questa contraddizione.

1.

In un articolo scritto nel 1858 per il « New Daily Tribune » Karl Marx descrive nel modo seguente l'azione della burocrazia prussiana, contrastante i diritti di libertà sanciti dalla costituzione:

> Ad ogni passo, anche ad un semplice spostamento, entra in azione la burocrazia onnipossente, questa seconda provvidenza di schietta provenienza prussiana. Non si può né vivere né morire, né sposare, scrivere lettere, pensare, stampare, dedicarsi agli affari, costruire una fabbrica, emigrare, insegnare o imparare, indire una riunione, né fare qualsiasi altra cosa senza *licenza dell'autorità* [3].

Questa perorazione contro la burocrazia non è affatto isolata nell'opera di Marx, ed anche se la sua asprezza e la scelta degli esempi possono essere in parte intese come una concessione al pubblico del giornale di New York, nell'essenziale il passo citato esprime bene la concezione di Marx. Questa posizione non dovrebbe stupire oltre, se ci si ricorda che Marx proviene da una famiglia borghese liberale renana e che la sua carriera politica cominciò come collaboratore e, da

[2] LENIN, *Sotschinenija*, Mosca 1952[4], vol. XXXV, p. 405.
[3] *Die Lage in Preussen*, in MEW, vol. XII, Berlino 1963, p. 616.

ultimo, redattore di un giornale borghese-radicale di Colonia. Nell'agosto 1848 così scriveva nella « Nuova Gazzetta Renana »:

Quanto le misure « severamente regolate » e « rigorosamente maneggiate » dalla lodevole burocrazia prussiana abbiano « disturbato » non solo le antiche abitudini e le istituzioni che ne erano il derivato, ma tutta quanta la vita sociale, la produzione industriale e agricola, gli scambi commerciali, l'esercizio delle miniere, in breve tutte le relazioni sociali senza eccezione, di ciò... specialmente noi renani possiamo raccontarne di meravigliose [4].

Non c'era dunque da stupirsi che i due renani Marx ed Engels vedessero fin dall'inizio in una luce fosca la burocrazia prussiana, e il loro successivo soggiorno in un paese *privo* di una burocrazia del genere non contribuì affatto a modificare la loro concezione primitiva.

Però Marx ed Engels non sarebbero affatto i pensatori storici, quali essi sono, se fossero stati dell'avviso che una burocrazia eguaglia l'altra. Anche se non hanno mai messo insieme una storia dello sviluppo e del mutamento di funzione della burocrazia, si può tuttavia senza sforzo fare un compendio che tratteggi una siffatta storia evolutiva utilizzando le loro numerose asserzioni. Mi limito qui ad accennare alle tappe più caratteristiche.

La burocrazia europea si costituì « nel periodo della monarchia assoluta, al cadere del sistema feudale, la cui caduta aiutò a rendere più rapida » [5]. A quel tempo essa ebbe – secondo Marx – un effetto del tutto « progressivo », e precisamente quello di accelerare lo sviluppo della società borghese. Lo Stato burocratico prese il posto dei « contradditori diritti sovrani medioevali » e li trasformò « nel piano ben regolato di un potere dello Stato, il cui lavoro è suddiviso e centralizzato come in un'officina » [6]. Il suo compito storico, secondo Marx, fu quello di sopprimere le corporazioni obbligatorie (« arti e mestieri », gilde ecc.) e di livellare politicamente la cittadinanza. « Là dove la burocrazia è un nuovo principio... » essa lotta contro le corporazioni », rileva Marx già nel 1843 nel suo manoscritto per la critica del diritto statuale hegeliano [7]. Ma in questa funzione si esaurisce l'effetto utile della burocrazia assolutistica. Tuttavia non l'ha affatto adempiuta, giacché si trasforma presto in una istituzione che fa da freno allo sviluppo. Esprimendoci nel linguaggio del materialismo storico: tanto assolutismo che burocrazia erano solo i mezzi, innanzitutto indispen-

[4] *Die Polendebatte in Frankfurt*, in MEW, vol. V, Berlino 1964, p. 324.

[5] K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. di Palmiro Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 205.

[6] *Op. cit.*, p. 205.

[7] *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 58.

sabili, di cui si avvalse (inconsapevolmente) la borghesia per liberarsi dai vincoli della società feudale e instaurare la società della libera concorrenza. Ma appena ciò che Marx nel 1843 chiamava « la vita reale dello Stato » si risveglia e « la società civile, *mossa da proprio istinto razionale*, si libera dalle corporazioni » [8], l'interesse della burocrazia diventa quello di restaurare le corporazioni. Col formarsi di un potente movimento democratico, dal quale vengono espresse esigenze di uguaglianza, la burocrazia si sente minacciata nel suo *privilegio politico* e tenta di soffocare l'instaurazione di quell'omogeneità che all'origine essa stessa sollecitava nella cittadinanza. « La burocrazia è dunque forzata a proteggere l'immaginaria generalità dell'interesse particolare, lo spirito di corporazione, per proteggere l'*immaginaria particolarità dell'interesse generale*, suo proprio spirito » [9]. In altre parole: la burocrazia diventa la nemica dichiarata della democrazia e come tale viene condannata anche da Karl Marx nella sua critica del diritto statuale hegeliano. Burocrazia non è per Marx semplicemente il complesso totale degli impiegati degli uffici amministrativi, ma – come è presentata anche nella glorificazione hegeliana – la signoria di una casta, che sulla base della sua più alta educazione si riserba le interpretazioni dell'interesse dello Stato (della « volontà generale ») come un monopolio, analogamente a come corporazioni e gilde si riserbavano determinati rami della produzione e del commercio. Per quanto dunque la burocrazia possa sopprimere la costrittività delle corporazioni e le differenze di stato, non può tuttavia permettere che assolutamente *ogni* monopolio – e dunque anche il suo proprio – venga attaccato in nome dei principi democratici. Anzi la burocrazia afferma (per bocca di Hegel, che – come dice Marx – esprime ingenuamente il suo ideologico intendimento di se medesima) di detenere « l'essenza dello Stato, l'essenza spirituale della società » [10] ed il suo spirito generale è perciò « il *segreto*, il mistero custodito entro di essa dalla gerarchia, e all'esterno in quanto essa è corporazione chiusa ». Ma da qui discende che « *l'autorità è... il principio della sua scienza* e l'*idolatria dell'autorità* è il suo sentimento ». L'indubitabile autorità dei superiori sta di fronte all'altrettanto indubbia incompetenza del limitato intendimento dei soggetti. C'è una sfiducia in via di principio verso il movimento proprio della società civile, nonché degli individui che ne fanno parte; il *mondo* appare come « *meramente un oggetto* da trattare burocraticamente » [11], la volontà della burocrazia come « causa prima ».

[8] *Ibid.*
[9] *Op. cit.*, p. 59.
[10] *Op. cit.*, p. 60.
[11] *Ibid.*

Hegel ha tentato nella sua filosofia del diritto di conciliare lo Stato burocratico con lo spirito della democrazia, e soprattutto in questo punto di richiamarsi al fatto che ogni cittadino – presupposto che sviluppi le capacità necessarie – può diventare funzionario. Verso questa argomentazione Marx mostra solo derisione. Alla stessa maniera si potrebbe affermare che nel cattolicesimo non sussiste alcuna opposizione fra preti e laici, poiché ad ogni laico è dato di divenir prete. « Che ognuno abbia la possibilità di acquistare il diritto di un'*altra* sfera, prova soltanto che la *sua propria* sfera non è la realtà di questo diritto » [12]. In una democrazia, invece, « non si tratta della possibilità di ogni cittadino di dedicarsi alla classe generale come a uno stato particolare, ma della capacità della classe generale di esser lo stato realmente generale, cioè lo stato di ogni cittadino ». Gli *esami*, dai quali è fatta dipendere l'ammissione alla classe generale, gli sembrano da un punto di vista democratico altrettanto sbagliati. In uno « Stato razionale conviene piuttosto far l'esame per diventare calzolaio che funzionario esecutivo dello Stato, giacché senza preparazione nell'arte del calzolaio si può essere un buon cittadino », ma la « necessaria scienza amministrativa » quivi si capisce da sé. L'esame dei funzionari non è « che una formalità massonica, *il riconoscimento legale della scienza civica come privilegio* », « il battesimo burocratico della scienza, il riconoscimento ufficiale della transustanziazione della scienza profana nella scienza sacra », e aggiunge tra parentesi sarcasticamente il giovane Marx venticinquenne: « Si intende da sé che in ogni esame l'esaminatore sa tutto ». Marx palesemente non fa qui alcuna differenza fra il funzionario amministrativo nel senso moderno e il vero e proprio politico. Infatti, sebbene nel passo ora citato abbia parlato di « funzionario esecutivo », aggiunge l'osservazione: « Non si sente mai dire che gli uomini di Stato greci o romani abbiano passato degli esami ». Dunque paragona ingiustificatamente gli antichi uomini di Stato con i funzionari contemporanei. Inoltre, quanto il pensiero politico di Marx ed Engels sia influenzato dall'ideale dell'antica polis – non solo in questo punto –, risulta da un'analisi di quasi tutte le categorie politiche che impiegano. Marx nel 1843 mostra di ignorare il fatto che – almeno negli Stati parlamentari – si danno cura di stare al vertice della burocrazia « funzionari » politici, dai quali non si esige *alcun* esame e che debbono portare la responsabilità delle decisioni politiche di fronte al parlamento (o anche al monarca). In Inghilterra Marx imparò in seguito a conoscere il sistema della responsabilità ministeriale e in base ad essa giudicò anche lo sviluppo prussiano: « La questione della responsabi-

[12] *Op. cit.*, p. 63.

lità ministeriale ha in Prussia... un'importanza fuori dell'ordinario, poiché essa in realtà significa la *responsabilità della burocrazia* »[13]. Purtroppo la costituzione prussiana non stabiliva, di fronte *a chi* dovessero essere responsabili i ministri, e così tutto restava come prima. Le premure più zelanti dell'ambizione borghese in Prussia sono diretti « *a trasformare* i posti ministeriali in *premi da vincersi nei tornei parlamentari* »[14].

Se poca distinzione Marx faceva fra il vertice della burocrazia e l'amministrazione subordinata – come risulta evidente dal paragone poco pertinente con gli antichi uomini di Stato –, altrettanto poco chiara è in lui la differenza fra una burocrazia, autonomamente imperante (incontrollata), e l'apparato amministrativo controllato dal parlamento e dall'opinione pubblica. Solo in un punto si legge nei suoi scritti:

> Sotto la monarchia assoluta [francese], durante la prima rivoluzione, e sotto Napoleone, la burocrazia era stata soltanto un mezzo per *preparare* il dominio di classe della borghesia. *Sotto...* la repubblica parlamentare essa era stata lo *strumento della classe dominante*, per quanto grandi fossero i suoi sforzi per diventare un potere indipendente[15].

Fino a Napoleone dunque la burocrazia gli appare come la casta dominante, che prepara il futuro dominio di classe della borghesia, in un secondo momento come un mero strumento subordinato in mano alla borghesia. Uno strumento certo che – secondo la sua convinzione – aveva la tendenza a rendersi di nuovo indipendente ed a prendere in pugno il governo. Solo in Inghilterra ed in America non c'era questo pericolo, poiché là non c'era stato bisogno di alcuna burocrazia per favorire l'emergere del dominio della borghesia di contro al feudalesimo.

2.

Nella restaurazione dell'impero illimitato dell'esecutivo burocratico, Marx ed Engels scorsero la caratteristica principale del *bonapartismo*, e in particolare sia nella sua variante francese che in quella tedesca (prussiana). La spiegazione di questo fenomeno politico poteva per loro consistere solo nel ricondurlo a specifici *rapporti di classe*, e infatti vengono presentati persino molteplici tentativi di chiarificazione in questo senso, ai quali noi ora rivolgeremo la nostra attenzione.

La prima spiegazione risale all'anno 1851-52 ed è di Karl Marx.

[13] *Die Lage in Preussen*, in MEW, vol. XII, Berlino 1963, p. 619.
[14] *Ibid.*
[15] K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 207.

Egli dice nel suo scritto *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*: « La *macchina dello Stato* si è talmente rafforzata di fronte alla società borghese, che le basta avere alla sua testa » un Luigi Bonaparte. Ma la saldezza dell'apparato burocratico non è una grandezza assoluta, ma va veduta in relazione alla *debolezza della società borghese*. Anche questo potere dello Stato « non è sospeso nel vuoto. Bonaparte rappresenta una classe, anzi la classe più numerosa della società francese, i *contadini piccoli proprietari* » [16]. Il contado francese piccolo-borghese forma così – secondo Marx – la base di classe per il dominio dell'apparato burocratico, con Luigi Bonaparte alla testa. La ragione di ciò sta nella impotenza politica e nella arretratezza in cui si trova questo strato della popolazione, che invero « in sé » forma già una classe, ma a cagione della mancanza di ogni istruzione fra i suoi appartenenti non è in grado di giungere ad una propria « organizzazione politica » e perciò di diventare una « classe per sé ». Ma una classe in certo modo incosciente è incapace anche « di far valere il suo interesse di classe nel suo proprio nome, sia attraverso un Parlamento, sia attraverso una Convenzione ». I contadini piccoli proprietari:

... non possono rappresentare se stessi, debbono farsi rappresentare. Il loro rappresentante deve in pari tempo apparire loro *come il loro padrone, come una autorità che si impone loro*, come un potere governativo illimitato, che li difende dalle altre classi e distribuisce loro dall'alto il sole e la pioggia. L'influenza politica del contadino piccolo proprietario trova quindi la sua ultima espressione nel fatto che il potere esecutivo subordina la società a se stesso [17].

In fondo dunque, sussiste nei confronti della maggioranza piccolo borghese della popolazione lo stesso rapporto che c'era al tempo dell'assolutismo in relazione alla minoranza di grandi borghesi, che era anch'essa incapace di governare nel suo proprio nome e doveva farsi « rappresentare » dalla burocrazia dell'assolutismo. Ma che fosse proprio Luigi Bonaparte a sedersi al vertice dell'esecutivo resosi indipendente, ciò egli lo doveva in primo luogo alla risonanza del suo nome e al ricordo che i contadini piccoli proprietari associavano ad esso. Ma l'arretratezza politica dei contadini era dovuta – almeno in parte – agli stessi governi borghesi, che nella lotta fra il maestro di scuola illuminista e il parroco tradizionalista avevano dato appoggio a quest'ultimo e affidato l'amministrazione rurale al dominio dei prefetti. Però contro le rivolte contadine erano stati ordinati dagli stessi governi borghesi lo stato d'assedio ed esecuzioni. La stessa borghesia « ha [dunque] rafforzato con la violenza le simpatie della classe dei contadini per

[16] *Ibid.*
[17] *Op. cit.*, p. 209.

l'Impero, ha conservato le condizioni che hanno dato origine a questa religione dei contadini ».

In modo del tutto diverso Engels spiega nel suo scritto *La questione delle abitazioni* del 1872 l'origine del bonapartismo in Prussia: « Vi troviamo quindi accanto alla condizione base della vecchia monarchia assoluta – equilibrio fra nobiltà terriera e borghesia – la condizione base del moderno bonapartismo: equilibrio fra borghesia e proletariato ». In entrambi i casi però « il potere governativo sta in realtà nelle mani di una casta particolare di ufficiali e funzionari... » [18]. Il fatto che la burocrazia si renda indipendente è qui la conseguenza di un labile equilibrio di classe; essa viene fuori di fronte alle classi quasi come « terzo che se la ride ». Di comune nelle spiegazioni date da Marx ed Engels rispettivamente nel 1851 e nel 1871, c'è solo questo: che secondo entrambe la società civile o la sua classe più forte è troppo *debole* per subordinare a sé l'esecutivo burocratico. In un caso, poiché manca ad essa la necessaria coesione e la consapevolezza richiesta, nell'altro caso, poiché le due classi principali si paralizzano reciprocamente.

In una lettera a Marx, Engels ha però anche avanzato una tesi che si spinge oltre e in base alla quale la borghesia in generale (almeno nel continente) non è capace di governare essa stessa direttamente:

> ... il bonapartismo è in effetti la vera religione della borghesia moderna. Mi si rivela sempre più chiaramente che la borghesia non ha la stoffa per dominare essa stessa direttamente, e che quindi dove un'oligarchia non può, come qui in Inghilterra, assumersi la guida dello Stato e della società,... nell'interesse della borghesia, una semidittatura bonapartistica è la forma normale; essa attua gli interessi materiali della borghesia persino contro la borghesia, ma non le lascia nessuna partecipazione al potere [19].

[18] F. ENGELS, *La questione delle abitazioni*, trad. di Rinaldo Sanna, Edizioni Rinascita, Roma 1950, p. 96. Cfr. anche F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. di Dante Della Terza, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 202. Quivi egli scrive: « Eccezionalmente tuttavia, vi sono dei periodi in cui le classi in lotta hanno forze pressoché uguali, cosicché il potere statale, in qualità di apparente mediatore, momentaneamente acquista una certa autonomia di fronte ad entrambe. Così la monarchia assoluta dei secoli XVII e XVIII che mantenne l'equilibrio tra nobiltà e borghesia; così il bonapartismo del primo e del secondo impero francese che si valse del proletariato contro la borghesia e della borghesia contro il proletariato. L'ultimo prodotto del genere... è il nuovo impero tedesco di nazione bismarckiana: qui si mantiene l'equilibrio tra capitalisti e operai truffandoli entrambi a tutto vantaggio dei signorotti terrieri della Prussia ». Nel suo libro *Die Oesterreichische Revolution* (Vienna 1923) il socialdemocratico austriaco Otto Bauer, riallacciandosi a Engels, ha definito un determinato periodo del dopoguerra in Austria, del pari, come « periodo di equilibrio delle forze di classe », colla sola differenza che ora lo stesso proletariato aveva una certa partecipazione all'esercizio del potere statale.

[19] Lettera del 13 aprile 1866, citata da *Carteggio Marx-Engels*, Edizioni Rinascita, Roma 1951, vol. IV, p. 406.

Abbiamo così conosciuto tre forme storiche in cui compare la burocrazia, descritteci – anche se con diversa ampiezza – da Marx e da Engels:

1. la burocrazia dell'assolutismo, riguardata come uno strumento progressivo di livellamento degli stati sociali e di eliminazione delle corporazioni;

2. una *burocrazia « impropria »* sottomessa al dominio borghese – esprimentesi nel parlamento –, che tende invano ad ottenere un potere per sé;

3. la *burocrazia bonapartista*, che a cagione della debolezza della società civile o della sua classe più forte riesce di nuovo a porsi come il padrone dello Stato.

Poiché la forma n. 2 della burocrazia, detta « impropria », comporta secondo Marx il pericolo continuo di rovesciarsi nuovamente in un autentico dominio burocratico, gli sembrava auspicabile – almeno sul continente – sviluppare una forma politica che rendesse superfluo fin da principio un tale apparato burocratico. Ma il motivo critico, che sta dietro la critica della burocrazia di Marx ed Engels, è la convinzione liberale e democratica che la società civile dovrebbe dominare sullo Stato e i cittadini uniti sull'esecutivo. Con tutta la loro ostilità soprattutto contro il liberalismo economico, Marx ed Engels erano tuttavia più vicini ai liberali borghesi che ai burocrati conservatori. In questo punto si separavano radicalmente da Lassalle. Dal loro punto di vista corrispondente a un pensiero evolutivo, il mero dominio della borghesia, che apre la strada al moto autonomo della società civile, era da preferirsi al sistema della regolamentazione burocratica, perfino qualora quest'ultimo in singoli casi dovesse prender misure a favore del proletariato.

Avendo di fronte ai loro occhi principalmente i rapporti continentali, giacché la classe lavoratrice inglese dava ancora pochi segni di un movimento politico indipendente, Marx ed Engels erano dell'opinione che la rivoluzione proletaria dovesse innanzitutto *spezzare l'apparato burocratico dello Stato* per mettere al suo posto il potere della classe lavoratrice politicamente organizzata. L'apparato amministrativo costituito appariva loro tanto strettamente legato alla classe borghese (e piccolo-borghese) da non poter essere reso lo strumento di un potere politico proletario. Ma nemmeno pensavano alla costituzione di un nuovo apparato, che servisse al proletariato, bensì piuttosto ad una tale forma di amministrazione in cui non si formi affatto alcun apparato di funzionari e il potere politico trapassi immediatamente dai rappresentanti eletti dal popolo in singole misure amministrative.

3.

Nella società priva di classi, che Marx suppone quale fase terminale dello sviluppo sociale, cessa di esistere con lo Stato anche il problema della burocrazia. Non ci sarà più alcuna specie di dominio politico dell'uomo sull'uomo e – secondo una espressione di Engels, che risale a fonte più antica – « l'amministrazione delle cose » subentrerà « in luogo della signoria sulle persone ». Certamente anche in questa società priva di Stato ci dovrà essere un certo numero di superiori e di subordinati, nel *Capitale* Marx l'ha ripetutamente riconosciuto, soltanto si tratterebbe di rapporti condizionati in modo puramente oggettivo e aventi un fondamento razionale, che egli suppone compatibili con una piena volontarietà [20]. Diverso è il caso dello stadio di transizione che intercorre fra lo Stato capitalista e la compiuta società senza classi (« comunismo »). Qui c'è ancora uno Stato, la cui « essenza di classe » (*Klassenwesen*) è definita da Marx « dittatura del proletariato ». Sulla « forma politica » di questa dittatura Marx restò per lungo tempo incerto, finché egli infine credette nel 1871 averla trovata nella costituzione della Comune parigina. Con il suo scritto *La guerra civile in Francia*, in cui esalta la Comune parigina, Marx creò il mito di una moderna democrazia diretta priva di burocrazia, cui Lenin poté riconnettersi nel 1917, per legittimare marxisticamente i soviet di lavoratori e contadini costituitisi spontaneamente, e che gli sembravano utili da un punto di vista tattico.

Caratterizzando la Comune, Marx enumera i quattro tratti seguenti:

1. la Comune si costituisce mediante elezioni generali nei distretti parigini e i consigli cittadini eletti sono ad un tempo responsabili di fronte ai loro elettori e possono essere in ogni momento da questi deposti. Già in ciò Marx scorgeva un progresso essenziale rispetto al consueto sistema parlamentare, che non rafforza la responsabilità dei deputati con un diritto di revoca degli elettori;

2. la « Comune non deve essere un corpo parlamentare, ma un organismo di lavoro al tempo stesso esecutivo e legislativo ». La divisione dei poteri viene così anche formalmente soppressa. L'organo della volontà popolare, la Comune, non si accontenta di emanare norme generali – legali –, ma le applica esso stesso – possibilmente con l'ausilio di comitati esecutivi – al caso singolo;

3. la polizia e il corpo dei funzionari devono essere spogliati delle loro caratteristiche politiche e trasformati in organi della Comune de-

[20] *Il Capitale*, libro III, trad. di Maria Luisa Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 479 sg.

stituibili in ogni momento, con un livello di stipendi che non superi quello del salario dell'operaio. Ciò che, dunque, resterà ineliminabile dei residui dell'apparato burocratico, deve perdere il suo « carattere politico » ed essere trasformato in semplici lavoratori salariati che possono essere nominati e licenziati dalla Comune: una procedura, che Marx si è immaginata così semplice come la sospensione e il licenziamento di direttori di fabbrica da parte del consiglio di amministrazione di una società per azioni. La disposizione relativa allo stipendio massimo deve presumibilmente impedire che i posti di funzionario divengano lo scopo di desideri ambiziosi o il premio per aiuti nelle elezioni o cose simili. In questo ogni Comune in Francia dovrebbe aver pienamente libera la mano. Marx ha dunque pienamente affermato il carattere federalistico di questo ordine politico, ciò che in seguito Lenin negò energicamente. Viene detto esplicitamente: « Gli uffici pubblici cessarono di essere proprietà privata dei complici del governo centrale. Non solo l'amministrazione cittadina, ma anche tutta l'iniziativa, fino allora esercitata dallo Stato, fu posta in mano alla Comune » [21];

4. anche i funzionari giudiziari devono « essere eletti, responsabili e destituibili ». Certo si è dimenticato di dire chi debba eleggere questi giudici. Tuttavia si può ammettere che Marx abbia pensato ad una elezione da parte del popolo stesso, giacché egli definisce una pura apparenza l'indipendenza della giustizia nei sistemi politici esistenti fino ad oggi; un'apparenza, che è servita solo a « mascherare il suo assoggettamento di fatto a tutti i regimi che si susseguono »; da ciò si potrebbe concludere che gli sembrava auspicabile una effettiva indipendenza della giustizia dal governo (cioè anche dalla Comune).

In questo Stato-Comune estremamente democratico e federalistico, secondo la convinzione di Marx, l'unità nazionale della Francia si sarebbe mantenuta su una base più nuova, volontaria e in maniera più durevole che sotto i passati regimi. Ma non sussisterebbe più alcuna chance per una burocrazia tendente a rendersi autonoma.

Se ci si chiede quale era il motivo di questa difesa marxiana della costituzione della Comune, ci si imbatterà innanzitutto nel suo timore ed avversione per la burocrazia, i cui « orribili corpi-parassiti » nessuna delle rivoluzioni dal 1789 in poi è stata capace di spazzar via, e che invece è sempre riemersa più forte da ognuna di queste rivoluzioni. Ma forse, come ulteriore motivo, potrebbe svolgervi un ruolo anche il pensiero che il sistema parlamentare con il suo controllo della burocrazia ha un senso solo qualora sussista una pluralità di partiti

[21] K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, in MEW, vol. XVII, Berlino 1964, p. 339.

che si controllino a vicenda. Ora, però, dal momento che con la vittoria del proletariato questa pluralità verrebbe meno, anche la democrazia parlamentare appariva come superata e una nuova forma di governo popolare, adeguata alle circostanze, sarebbe stata « inventata » nella costituzione della Comune dall'istinto politico dei lavoratori parigini insorti. Certo questa serie di considerazioni è solo un'ipotesi, se attribuita a Marx. Marxisti posteriori invece le hanno ripetutamente addotte a giustificazione del loro rifiuto della democrazia parlamentare borghese.

4.

Sintomaticamente però né Engels né altri socialdemocratici dopo la morte di Marx hanno tenuto ferma la sua tesi della costituzione comunarda come la forma politica più appropriata al passaggio dallo Stato capitalistico alla dittatura del proletariato. Friedrich Engels principalmente nella sua *Critica al programma di Erfurt* rileva che in paesi come l'Inghilterra e l'America – ma sorprendentemente anche in Francia – è possibile un passaggio pacifico allo Stato proletario, poiché là le rappresentanze del popolo sono i veri detentori del potere. Dopo il crollo del bonapartismo la burocrazia evidentemente non gli appariva più talmente minacciosa da dover porre la sua preventiva distruzione come premessa della presa del potere da parte del proletariato. Egli pensa:

Si può immaginare la possibilità che la vecchia società possa pacificamente trasformarsi nella nuova nei paesi in cui la rappresentanza popolare concentra in sé tutto il potere, e dove in base alla costituzione si può fare quello che si vuole non appena che si ha dietro di sé la maggioranza popolare: in repubbliche democratiche come la Francia e l'America, in monarchie come in Inghilterra... [22].

[22] F. ENGELS, *Zur Kritik der sozialdemokratischen Progammentwurfs 1891*, in MEW, vol. XXII, Berlino 1963, p. 234. Nello stesso contesto Engels mette in guardia contro un'eccessiva centralizzazione: « Repubblica unitaria dunque. Ma non nel senso dell'attuale repubblica francese, che altro non è se non l'impero fondato nel 1798 deprivato di imperatore. Dal 1792 fino al 1798 ogni dipartimento francese, ogni comune era munito di completa autogestione secondo il modello americano e questo dobbiamo ottenere anche noi. Come l'autogestione vada instaurata e come si possa farla finita con la burocrazia, ce lo mostrano l'America e la prima Repubblica francese, e ai giorni nostri l'Australia, il Canada, e le altre colonie inglesi... » (p. 236). Il minimo perciò che ci si dovrebbe porre come programma è: « Piena autogestione nella provincia, nel distretto, nel comune, mediante l'elezione a suffragio universale di funzionari. Eliminazione di tutte le associazioni locali e provinciali designate dallo Stato » (p. 237). Tuttavia questa autogestione non deve assolutamente contribuire a mantenere in essere gli « staterelli ». In Germania il proletariato ha solo bisogno di una « repubblica indivisibile ». « Nel gigantesco territorio degli Stati Uniti la repubblica federale è ora tutto sommato una necessità... Essa sarebbe un progresso in Inghilterra dove quattro nazioni abitano sulle due isole... Essa già da tempo ha costituito nella piccola Svizzera un ostacolo, tollerabile solo per-

Ciò però non vale per la Germania, « dove il governo è quasi onnipotente e il parlamento e tutti gli altri corpi rappresentativi sono quasi privi di potere effettivo ». Per cui qui – a meno che considerazioni tattiche non lo sconsiglino – si doveva far valere l'esigenza di una repubblica democratica come programma del SPD, giacché:

... se qualcosa è certo, è questo: che il nostro partito e la classe lavoratrice possono giungere al potere solo allorché viga la forma politica della repubblica democratica. Questa è poi persino la forma specifica della dittatura del proletariato, come ha già mostrato la grande Rivoluzione francese...

Ma se per i motivi menzionati si dovesse rinunciare alla esigenza della repubblica democratica, si sarebbe dovuto però in ogni caso accogliere nel programma « l'esigenza che ogni potere politico venisse concentrato nelle mani della rappresentanza popolare »[23].

Eduard Bernstein si è distanziato ancor più chiaramente di Engels dalla glorificazione marxiana della democrazia diretta della Comune. Egli si richiama in proposito alle esperienze dei sindacati inglesi, quali si ritrovano nel libro di Sidney e Beatrice Webb sulla *Industrial Democracy.*

I sindacati inglesi – egli scrive – hanno cominciato con la forma più elementare di autogoverno e si sono dovuti praticamente convincere che questa forma è adatta soltanto agli organismi più elementari, alle piccolissime associazioni locali. In seguito, man mano che si sviluppavano, hanno imparato gradualmente a rinunciare a certe idee care al democratismo dottrinario (il mandato imperativo, il funzionario non retribuito, la mancanza di poteri di rappresentanza centrale), che paralizzavano il loro sviluppo proficuo, e ad elaborare una democrazia efficiente con assemblee rappresentative, funzionari retribuiti e una direzione centrale munita di pieni poteri. Questo frammento di storia dell'evoluzione della « democrazia industriale » è estremamente istruttivo. Anche se non tutto ciò che vale per i sindacati vale anche per le unità degli organismi amministrativi nazionali, tuttavia molto di esso riguarda anche questi ultimi[24].

Un'amministrazione esecutiva centrale è indispensabile già sulla base della divisione del lavoro a partire da una certa ampiezza territoriale in avanti. Così Eduard Bernstein riteneva impossibile che la direzione politica della moderna cosa pubblica venga assunta da una Comune e dai suoi organi. Certo egli sottolinea in proposito al tempo stesso il significato crescente dell'autoamministrazione cittadina come una « scuola di democrazia ». Dunque in luogo della soverchia speranza marxiana nella completa eliminazione degli organismi ammini-

ché la Svizzera si accontenta di essere un membro passivo del sistema degli Stati europei. Per la Germania l'*elvetizzazione federalistica* costituirebbe un enorme regresso... » (pp. 235 sg.).

[23] *Op. cit.*, p. 235.

[24] EDUARD BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, trad. di Enzo Grillo, Laterza, Bari 1968, pp. 200-1.

strativi centrali, subentra chiaramente in Bernstein l'esigenza del loro controllo parlamentare. Qui le esperienze inglesi hanno agito in misura ancora maggiore che nell'ultimo Engels.

Pensieri simili si ritrovano anche in esponenti dell'ortodossia marxista dopo la morte di Engels, come in Karl Kautsky. In una delle ultime sue opere ha persino difeso gli enti amministrativi e sottolineato che questi non dovrebbero necessariamente essere istituzioni autocratiche:

Il male non è la burocrazia come tale – egli dice – bensì il suo strapotere, la sua pedanteria nonché (Marx ed Engels la chiamarono cretinismo) l'inclinazione dei membri di un'istituzione particolare a sopravvalutare il suo significato in relazione al processo sociale complessivo... Il cretinismo burocratico raggiunge il grado massimo nella monarchia assoluta, dove l'autorità ha da decidere tutto... ma non è necessariamente congiunto a questa.

Così per fare un esempio in Inghilterra:

... la burocrazia non può tutto, là la massa della popolazione si rivolta ad ogni tutela poliziesca, e la sua efficace autodeterminazione impedisce ai burocrati non certo di formarsi del tutto, ma il rafforzarsi dell'estraneità dal mondo, della pedanteria e del cretinismo [25].

La nuova valutazione della burocrazia e del parlamentarismo in tutti i ricordati teorici dovrebbe riconnettersi da un lato al crollo del bonapartismo in Francia e dall'altra al rafforzarsi del movimento politico dei lavoratori in Inghilterra, ed anche all'aspettativa che i rapporti sul continente si sarebbero a poco a poco avvicinati a quelli inglesi (ed americani). Infine però, il potente aumento del numero dei voti dei socialdemocratici tedeschi sembrava provare che persino nell'impero tedesco « burocratico-junkeriano » si profilasse più netta la possibilità

[25] Karl Kautsky, *Materialistische Geschichtsauffassung*, vol. II, 1927, p. 460. Cfr. anche dello stesso *Parlamentarismus und Democratie*, Stuttgart 1911 (prima edizione 1893). Quivi Kautsky spiega fra l'altro: « Soltanto un cieco politicamente potrebbe oggi affermare che il sistema rappresentativo anche sotto il dominio del suffragio universale assicuri il potere della borghesia, e che, per far precipitare questa, bisogni dapprima eliminare il sistema rappresentativo. Ora comincia già a farsi palese che un regime parlamentare effettivo può essere altrettanto uno strumento della dittatura del proletariato quanto è uno strumento della dittatura della borghesia. Non eliminare il sistema rappresentativo, ma spezzare il potere del governo nei confronti dei parlamentari, contemporaneamente però aprire il più possibile anche al proletariato la via al parlamento mediante uguaglianza del diritto di voto, adeguata ripartizione dei distretti elettorali, garanzia del segreto elettorale, parlamenti brevi, piena libertà di stampa, di riunione e di associazione, ma soprattutto mediante estensione del diritto di voto a tutti gli appartenenti allo Stato che abbiano raggiunto il ventesimo anno d'età: questo è uno dei compiti più importanti della classe operaia nella sua lotta per ottenere il potere politico » (pp. 121 sg.). Già prima, nel suo scritto sul *Programma di Erfurt*, Kautsky aveva dichiarato: « La legislazione effettuata direttamente dal popolo non può, almeno in un grande Stato moderno... rendere superfluo il parlamento, tuttalpiù può farsi avanti in casi singoli a correggere la sua attività... Finché sussiste il grande Stato moderno, il centro di gravità dell'attività politica risiederà sempre nei suoi parlamenti ».

di una pacifica presa del potere, come condizione sufficiente della quale era considerata la modifica della costituzione in favore di una schietta democrazia parlamentare.

5.

In opposizione con la concezione imperante della socialdemocrazia europea e persino in consapevole opposizione con Engels, altrimenti considerato pressoché « infallibile », Lenin ha ripreso il mito marxiano della Comune (per la prima volta già dopo la rivoluzione del 1905, ma più marcatamente e decisivamente solo nel 1917), per giustificare marxisticamente i soviet, spontaneamente sorti, come organi di una democrazia rivoluzionaria e proletaria. Nel suo scritto politico principale, pubblicato nel 1917, *Stato e rivoluzione*, egli concentra la sua attenzione principalmente sulla tesi della necessità della distruzione dell'apparato statuale e, sebbene interpreti assai unilateralmente Marx, qui si ritrovano tuttavia quasi al completo i tratti fondamentali, messi da Marx in rilievo, della costituzione comunarda come condizioni necessarie per l'edificazione dello Stato proletario. Queste condizioni sono riassunte e sintetizzate nella maniera più pregnante nella quinta delle famose tesi dell'aprile 1917:

> Non una repubblica parlamentare – ritornare dai soviet dei deputati dei lavoratori a questa sarebbe un passo indietro –, ma una repubblica dei soviet dei deputati degli operai, dei lavoratori dei campi e dei contadini in tutto il paese dal basso fino al vertice. Smantellamento della polizia, dell'esercito, del corpo dei funzionari. Remunerazione di tutti i funzionari, che peraltro dovrebbero essere eleggibili e destituibili in ogni tempo, non superiore al salario medio di un operaio qualificato [26].

Veramente i consigli o soviet si rivelarono presto incapaci di adempiere i numerosi compiti politici, economici e militari, che si presentarono al giovane Stato, cosicché poco più tardi sorse un nuovo apparato statuale centrale, in cui trovò rifugio anche una parte dei vecchi funzionari. Questo apparato non fu sufficientemente controllato né dai soviet decentralizzati né dall'organo supremo dei soviet, sibbene dal partito, che presto venne a disporre di un apparato che gli era pari e alla lunga persino superiore. Ora, fin quando questi due apparati di potere centralizzati si fronteggiarono ancora relativamente indipendenti, rimaneva garantito un minimo di libertà per il singolo cittadino sovietico. Ma questo minimo doveva andare completamente perduto con

[26] LENIN, *Ueber den Parteiaufbau. Eine Sammlung ausgewälter Aufsätze und Reden*, Ost-Berlin 1958, p. 487. In questo volume si possono trovare riuniti comodamente tutti i lavori importanti di Lenin relativi a questioni organizzative.

la fusione dei due apparati, che si compì rapidamente sotto il dominio di Stalin.

Lo stesso Lenin già dal 1898 (*I compiti dei socialdemocratici russi*) e soprattutto nel suo scritto *Che fare?* (1902) aveva posto l'esigenza, in modo notevolmente esplicito, di una struttura rigidamente centralizzata e autoritaria per la costruzione del partito. Questi principi si dimostrarono di gran lunga più realistici delle speranze della capacità di funzionamento della democrazia diretta dei soviet. Essi diventarono il destino del futuro Stato sovietico. È necessario perciò riportarli alla memoria in tutta la brevità possibile:

1. poiché il proletariato industriale non è in condizione con le sue proprie forze di acquistare la « coscienza di classe politica », ma si solidifica in una posizione trade-unionista, questa coscienza politica gli deve essere portata dall'esterno. Questo è il compito che deve assumere il partito in qualità di « avanguardia della coscienza di classe » del proletariato. È quindi comprensibile che i primi membri del partito non provengano essi stessi dalla classe proletaria, ma fossero ex-borghesi o ex-piccolo-borghesi, che si erano uniti alla causa del proletariato. Ad essi si uniscono nel partito quei lavoratori che hanno già sviluppato in sé la coscienza politica di classe, e insieme formano una società omogenea, che non conosce più alcuna differenza di provenienza di classe;

2. corrispondentemente al suo rapporto con la classe il partito ha il duplice compito:

a. di guidare e

b. di educare il proletariato.

La direzione ha necessariamente carattere autoritario finché l'educazione non abbia portato al punto di vista di classe e all'appropriazione da parte di tutti della coscienza politica di classe. Il partito può solo convincere, ma può e deve servirsi a scopi agitatori anche di immagini semplificanti e di soluzioni adattate alla limitata capacità di intendimento dei lavoratori contemporanei, di rappresentazioni che non è necessario corrispondano alle esigenze della « scienza »;

3. di fronte alla autocrazia zarista e alla onnipresente polizia segreta non si può pensare ad una larga democrazia all'interno del partito: questo va costruito come una élite cospiratrice. In essa vige la legge della disciplina militare e di rapporti strettamente regolamentati di comando e obbedienza. I suoi collegi dirigenti si completano mediante il sistema della cooptazione [27]. In seguito tuttavia (dopo il 1905) viene introdotto il cosiddetto « centralismo democratico », in base al

[27] LENIN, *Brief an einen Genossen*, Genf 1904, nella raccolta *Ueber den Parteiaufbau*, p. 126.

quale la costituzione dei membri dei collegi dirigenti del partito è determinata per via democratica, ma la linea generale politica del partito in maniera centralizzata. In un articolo apparso nel novembre 1905, *Sulla riorganizzazione del partito*, Lenin richiede il « trapasso al principio della eleggibilità » [28], e in un progetto di risoluzione del marzo dell'anno seguente egli scrive:

... Il principio elettivo deve essere attuato nelle organizzazioni del partito dalla base fino al vertice; eccezioni a questo principio, per esempio votazioni a doppio grado o cooptazione in corporazioni elette ecc., sono ammissibili unicamente in considerazione di insuperabili ostacoli polizieschi e in casi specificamente previsti [29].

In un articolo dell'anno 1907 Lenin va ancora oltre e per le gravi decisioni della dirigenza del partito richiede che sia sentito il preventivo parere di tutti i membri del partito – una specie di « referendum », come lo chiama egli stesso. « Questioni particolarmente importanti, quali quelle che sono immediatamente legate ad una determinata azione delle masse, devono essere decise democraticamente non a mezzo di invio di rappresentanti, ma interpellando direttamente tutti i membri del partito » [30].

Nonostante enunciazioni democratiche di tal genere da parte di Lenin, nel suo partito si è tuttavia fatto valere in misura crescente il centralismo autoritario, che durante la vita di Lenin, è vero, a cagione della straordinaria considerazione che egli sapeva crearsi, non entrò ancora in conflitto con la volontà effettiva dei membri del partito; ma dopo la sua morte, con il costituirsi del dominio singolo di Stalin, assunse tratti sempre più marcatamente autoritari. Con la sua teoria dell'organizzazione, Lenin ha dato almeno l'abbrivio a tale sviluppo. Dopo l'eliminazione non solo dei partiti borghesi, ma anche di quelli concorrenti proletari e contadini e dopo la soppressione della libertà di stampa, il partito di Lenin divenne di fatto il solo padrone del paese. Ma all'interno del partito era una piccolissima cerchia di « rivoluzionari professionisti », che prendeva le decisioni politiche. Era inerente all'apparato una notevole tendenza a far emergere una personalità-guida, che non a caso da Trotzkij e dai suoi aderenti fu paragonata al fenomeno del bonapartismo.

Era solo l'effetto di una semplice legge della sociologia politica, se

[28] LENIN, *Ueber die Reorganisation der Partei*, novembre 1905, nella rivista « Novaja Schisn »; anche nella raccolta *Ueber den Parteiaufbau*, pp. 412-21.

[29] LENIN, *Taktische Plattform zum Vereinigungsparteitag der SDAPR... Die Grundlagen der Organisation der Partei*, 20/3/1906, pubblicato in « Partiscnye Isvestija », citato dalla raccolta *Ueber den Parteiaufbau*, pp. 422 sg.

[30] LENIN, *Sozialdemokratie und Dumawahlen*, gennaio 1907, citato dalla raccolta *Ueber den Parteiaufbau*, pp. 427 sg.

l'apparato unitario e centralmente governato del partito ben presto si fece valere contro i soviet decentralizzati, non unitari, inesperti e impotenti. Anche se secondo il pensiero di Lenin partito e soviet dovevano integrarsi a vicenda, in quanto il partito doveva istruire ed educare i lavoratori per rendere loro possibile una retta tutela dei loro interessi nei soviet, presto però si dimostrò più praticabile il metodo della subordinazione e del potere di disposizione a partire dal centro. Non si riuscì a mantenere in vita il sistema dei consigli.

Caratteristico della critica incipiente, già subito dopo la rivoluzione di ottobre, al sistema burocratico è, però, lo spostamento dell'accento critico dalla istituzione ad un atteggiamento psichico. Già nel 1904 Lenin scriveva:

> La parola burocratismo può essere tradotta in russo con l'espressione: contesa per il diritto di precedenza. Burocratismo significa: subordinare gli interessi oggettivi agli interessi della carriera, fare la caccia ai posti e trascurare il lavoro, contendere per la cooptazione, invece di lottare per l'idea [31].

In questo senso naturalmente può combattere il « burocratismo » ogni burocrazia che ancora governi assolutisticamente e il vecchio corpo di funzionari prussiani potrebbe in questa prospettiva addirittura valere da modello.

6.

Il nuovo ordinamento burocratico dominante, giunto a maturazione sotto Stalin nell'Unione Sovietica, è così caratterizzato da Lev Trotzkij – in ricordo dell'analisi engelsiana:

> Il bonapartismo entra in scena, nella storia, quando l'aspra lotta di due avversari pare innalzare il potere al di sopra della nazione e assicura ai governanti un'indipendenza apparente nei confronti delle classi... Elevandosi al di sopra di una società politicamente atomizzata, appoggiata sulla polizia e sul corpo degli ufficiali senza tollerare alcun controllo, il regime staliniano costituisce una variante manifesta del bonapartismo, di un tipo nuovo... [32].

[31] Lenin, *Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück* (1904), citato da *Ueber den Parteiaufbau*, p. 304.

[32] Lev Trotzkij, *La rivoluzione tradita*, trad. di Livio Maitan, Schwarz, Milano 1956, p. 230. Cfr. anche: « La divinizzazione sempre più impudente di Stalin... è necessaria al regime. La burocrazia ha bisogno di un arbitro supremo inviolabile, primo console in mancanza di imperatore... » « Stalin personifica la burocrazia ed è questo che costituisce la sua personalità politica » (*Ibid.*). « La storia lo dimostra, il bonapartismo può adattarsi molto bene al suffragio universale ed anche al voto segreto. Il plebiscito è uno dei suoi attributi democratici. I cittadini sono di tanto in tanto invitati a pronunciarsi per o contro il capo, colui che vota sente sulla tempia il freddo lieve della bocca di una pistola. Dopo Napoleone III, che fa oggi la figura di un dilettante provinciale, la tecnica plebiscitaria ha conosciuto perfezionamenti straordinari. La nuova costituzione sovietica, istituendo un

Le due « classi », il cui equilibrarsi fornisce il presupposto per il dominio assoluto della élite burocratica, dovrebbero essere i lavoratori industriali e i contadini.

Ma ancora più illuminante mi sembra una applicazione alla società sovietica della teoria *marxiana* sul bonapartismo. La base sarebbe costituita non tanto dal dualismo di classe quanto piuttosto da una classe dirigente in quanto tale – la élite del partito (o anche la classe superiore sovietica in quanto tale) –, la quale però non è in grado di rappresentare in nome proprio e mediante un'unione spontanea i propri interessi politici – una classe, i cui appartenenti si trovano, anche se per ragioni differenti, in un isolamento e impotenza individuale analoghe a quelle precedenti dei contadini piccoli proprietari in Francia. Questa classe, del pari, non potrebbe « essere rappresentata » in modo diverso che lasciando che il suo rappresentante si erga a suo padrone, quale esponente di un esecutivo onnipotente, che invero custodisce più o meno bene gli interessi della classe nel suo insieme, ma non ha alcun riguardo per i bisogni degli individui. Mi sembra che questo prototipo sia applicabile senza considerevoli riserve almeno all'era staliniana. Il cosiddetto « culto della personalità » si spiega al tempo stesso come un tipico fenomeno della burocrazia, poiché « l'autorità è il principio del suo sapere e la divinizzazione dell'autorità il suo carattere ». Cadeva così nel vuoto l'obiezione sollevata da Werner Hofmann contro l'affermazione dell'esistenza di una nuova classe dominante nell'Unione sovietica: l'insicurezza dell'esistenza degli appartenenti ad una classe non è una prova contro il dominio collettivo della medesima [33].

György Lukács in uno dei suoi pochi saggi politici dal titolo *Tribuno del popolo o burocrate* ha tratteggiato il contrasto fra l'atteggiamento di cui è capace l'*apparatcik* [34] e quello del politico o demagogo [35]. Questa nozione, in lui è sicuramente dovuta a reminiscenze della sociologia politica di Max Weber. Poiché è stato Weber colui che ha richiamato con vigore l'attenzione sulla inidoneità dei funzionari am-

bonapartismo plebiscitario è il coronamento del sistema » (*Ibid.*). Fa una critica completa al sistema burocratico dello Stato bolscevico – da una posizione « anarchica » – GEORGE SPIRO, *Marxism and the bolshevik state, workers democratic world government versus national-bureaucratic soviet and capitalist Regimes*, New York 1951.

[33] WERNER HOFMANN, *Die Arbeitsverfassung der Sowjetunion*, « Volkswirtschaftliche Schriften », fascicolo 22, Dunker & Humblot, Berlino 1956. Cfr. anche la recensione di Heinz Maus e mia in « Neue Politische Literatur », fascicolo 1, 3ª annata, pp. 56-66.

[34] *Apparatcik* in russo significa colui che segue o ha seguito tutta la scala dei gradi della carriera burocratica. [*N.d.T.*].

[35] GYÖRGY LUKÁCS, *Tribuno del popolo o burocrate?* (1940), in *Il marxismo e la critica letteraria* cit., pp. 218 sgg. Cfr. anche MAX WEBER, *Gesammelte Politische Schriften*, München 1921, pp. 139 sg.

ministrativi a svolgere funzioni politiche, e proprio per questo motivo ha considerato il parlamento come il luogo adeguato della selezione politica dei capi. In un sistema di potere burocratico senza autentica vita parlamentare e senza lotta di partiti sarà, tuttavia, molto difficile manifestare e sviluppare doti politiche. Con il consolidamento dell'Unione Sovietica anche il tipo del militante politico recede sempre più nello sfondo davanti al tipo dell'apparatcik. La mancanza di doti politiche nella dirigenza non fu, veramente, avvertita come una deficenza fintantoché un unico padrone potente stava alla testa del sistema. Ma dopo la morte di Stalin ci fu bisogno di un lungo dibattito all'interno del partito prima che dallo stuolo degli altolocati burocrati potesse emergere il politico qualificato per la direzione politica, Nikita Kruscev. Alla testa del sistema deve sempre stare un politico e di questi probabilmente l'Unione Sovietica non è ricca, giacché in quei paesi quasi nessuno può formarsi come tribuno del popolo, se non nell'opposizione, a rischio della propria vita, contro la burocrazia onnipotente. Si può, certo, pensare che dei funzionari di partito dei gradi inferiori e medi, che nel corso della loro carriera non possono dirigere e comandare ma devono trascinare e convincere, abbiano bisogno e sviluppino una certa misura di doti politico-direttive. Allora Nikita Kruscev andrebbe considerato come il prodotto riuscito di una carriera di questo genere. Principalmente nel PC ucraino, da cui egli proveniva, anche sotto Stalin era sconosciuto il principio della guida affidata ad un solo uomo.

La critica di molti marxisti al sistema burocratico sovietico ha variamente ripetuto gli errori teorici che hanno contribuito alla sua formazione. La polemica di Trotzkij e del suo seguace Rakovskij contro la burocrazia stalinista dimentica che nessuna economia di piano centralmente diretta può riuscire senza un apparato di funzionari, e disconosce così la parziale giustificazione della burocratizzazione del paese compiuta da Stalin. Almeno allo stadio di sviluppo in cui si trovava allora l'Unione Sovietica, l'economia di piano socialista senza la costruzione di un apparato burocratico di potere era un'utopia. Ma negli scritti più tardi di Trotzkij e dei suoi aderenti si trovano, è vero, delle vedute, che toccano più da vicino la vera radice del sistema totalitario dell'Unione Sovietica, e nella *Rivoluzione tradita* Trotzkij avanza esplicitamente addirittura l'esigenza dell'ammissione di più partiti socialisti, della libertà di stampa e di un controllo realmente capace di funzionare sugli enti statali [36]. La burocrazia sovietica, certo, sarebbe l'ul-

[36] LEV TROTZKIJ, *op. cit.*, pp. 220 sg. Cfr. anche la critica del gruppo facente capo a Trotzkij alla burocrazia staliniana nel volume pubblicato dalla Quarta Internazionale a Parigi, *Les Bolchéviks contre Staline 1923-1928*, che contiene *Cours nouveau* di TROTZKIJ

tima ad esaudire spontaneamente queste richieste. Trotzkij perciò ritiene doverosa una seconda rivoluzione – puramente politica – nell'Unione Sovietica.

Max Weber in *Economia e società* ha dimostrato che la crescente burocratizzazione è una legge di sviluppo che abbraccia uniformemente tutti gli aspetti della vita nella società industriale e fa anche notare che questa legge non cesserà di valere per lo Stato socialista. In questa prospettiva alcuni autori giungono ad affermare una somiglianza sempre più stretta della struttura sociale all'Est e all'Ovest e riannodano in questo punto anche la speranza di un possibile accordo mediante un graduale adattamento. È meritevole e illuminante in proposito il lavoro di Helen Contas sui due concetti di burocrazia in Max Weber [37]. La Contas richiama l'attenzione sul fatto che Max Weber non distingue sempre abbastanza nettamente fra una burocrazia legale-razionale e una carismatica. Quanto alla prima, si tratterebbe meramente del personale amministrativo, che in generale si reputa esso stesso un puro mezzo per attuare fini postigli dall'esterno, nell'altro caso si tratterebbe di un sistema che concepisce se stesso come scopo supremo, ed è sorto dalla trivializzazione del carisma inerente ad un fondatore di Stati. Esempi di burocrazie carismatiche del genere sono per l'autrice l'impero tardo-romano e quello bizantino, la Chiesa cattolica e il sistema sovietico. Weber tuttavia si sarebbe sbagliato, aspettandosi – sedotto dalla sua fede liberale nel progresso – che le burocrazie carismatiche si sarebbero sviluppate in legali-razionali. Tutte le burocrazie carismatiche di questo genere, al contrario, si sono dimostrate estremamente vitali e refrattarie ad ogni processo di sviluppo.

Riepiloghiamo: Marx ed Engels erano ardenti nemici della burocrazia. Disprezzavano la borghesia continentale, perché non era in condizione di dominare in nome proprio mediante un parlamento. Per il periodo di transizione fra capitalismo e perfetta società comunista, Marx lottava – in base al campione costituito dalla Comune parigina – per la rimozione della burocrazia mediante diretta elezione di tutti i funzionari amministrativi e giudici nei comuni, per la limitazione degli stipendi al livello dei salari degli operai e per l'istituzione di enti al tempo stesso legislativi ed esecutivi. Mentre Engels, Kautsky, Bernstein e altri socialdemocratici lasciarono in seguito cadere nel vuoto questa teoria e scorsero la forma politica appropriata al periodo di transizione

e il famoso scritto di Christian Rakovsky, *Les dangers professionels du pouvoir*, nonché la piattaforma dell'opposizione di sinistra del 1927.

[37] Helen Contas, *Max Weber's two concepts of bureaucracy*, in « American Journal of Sociology », LXIII, gennaio 1958, pp. 400-9.

in una democrazia parlamentare che controlli l'esecutivo, Lenin ritornò nel 1917 alle tesi di Marx sulla Comune. Tuttavia i soviet si dimostrarono impraticabili e finirono col mettersi in conflitto con la neocostituita burocrazia staliniana e con l'apparato centralizzato del partito, conflitto in cui dovettero soccombere. La democrazia sovietica fu paralizzata dalla burocrazia del partito. In luogo del superamento della burocrazia subentrò una lotta – per lo più solo verbale – contro il burocratismo. Dopo lo scioglimento della Costituente, dopo l'interdizione di partiti concorrenti, dopo la soppressione della libertà di stampa e la fusione dei due apparati burocratici, un controllo davvero funzionante dell'apparato dello Stato e del partito si mostrò ineffettuabile. Il carattere carismatico della burocrazia sovietica rende improbabile che essa si lasci spontaneamente e senza lotta trasformare in docile strumento di democrazia e permetta che le sue funzioni vengano ridotte alla misura tecnicamente richiesta. La credenza nell'indispensabilità di una amministrazione burocratica, costituita da specialisti, contribuì in modo essenziale al sorgere della burocrazia totalitaria. L'ostilità indifferenziata per la burocrazia insieme alla teoria leniniana del partito fu fatale al bolscevismo, e così si è convalidata a spese dei dialettici la dialettica della storia.

DIRITTO E GIUSTIZIA NEL MARXISMO SOVIETICO

A tutta prima potrebbe sorprendere che in questo mio saggio si prendano in considerazione il diritto e la giustizia nel marxismo sovietico. Ma il dispregio per il diritto si profila come un tratto saliente dell'esercizio sovietico del potere sia all'interno che all'esterno, ed è d'altronde noto che Karl Marx riteneva tanto il diritto quanto lo Stato fenomeni della società classista destinati a sparire. Tuttavia, per quanto giustificati siano pensieri di tal genere, bisogna ad essi opporre che, innanzitutto, l'intenzione di « far estinguere » lo Stato e il diritto faceva appello essa stessa ad una determinata legittimazione – precisamente storico-filosofica – e che, in secondo luogo, l'instaurazione e il mantenimento di un ordinamento politico duraturo nell'Unione Sovietica doveva portare, volere o no, alla resurrezione di un sistema giuridico e ad una teoria del diritto, sebbene ambedue offrano notevoli addentellati alla critica. In una parte introduttiva, perciò, dovrò analizzare la teoria di Marx ed Engels sulla funzione e il significato del diritto nella presente realtà capitalistica e nel futuro postrivoluzionario; e mostrare poi in conclusione quali modificazioni in profondità questa teoria abbia subito soprattutto nell'Unione Sovietica staliniana e poststaliniana. Poiché non può essere mio compito tratteggiare una storia dello sviluppo delle teorie sul diritto nell'Unione Sovietica, metterò in evidenza ogni volta solo i principi essenziali, che sono indispensabili per comprendere adeguatamente il nostro discorso critico.

« Il vostro diritto », così grida ai borghesi Karl Marx nel *Manifesto comunista*, non è altro che « il volere della vostra classe elevato a legge, un volere, il cui contenuto è dato dalle condizioni materiali di vita della vostra classe ». Ogni diritto, così suona la tesi marxista generalizzata, è diritto di classe. Il diritto sorge ad un determinato stadio della società umana ed ha la funzione di garantire « le condizioni materiali di vita » della classe dominante. Come in definitiva lo « Stato » non è altro che l'« apparato di potere » della classe dominante, così il diritto non rappresenta nient'altro che le norme di comportamento statualmente sanzionate, che appaiono necessarie per il mantenimento di ogni dominio di classe. La questione relativa alla « giustizia » del diritto positivamente vigente è, quindi, per Marx ed Engels una questione male impostata in partenza ed essi si fanno solo beffe delle aspettative lassalliane e proudhoniane di un graduale accordo del diritto positivo all'idea della giustizia. Il diritto non può mai trovarsi più in alto della « struttura economica di una società », cioè esso è una variabile storicamente condizionata della « base economico-sociale » della civiltà. Questa rappresenta la forza di propulsione in ultima analisi determinante della storia e da essa perciò anche bisogna muovere, se si vuol capire e giudicare un ordinamento giuridico. Per base economico-sociale della società Marx ed Engels intendono le relazioni fra i membri produttori e consumatori della società, caratterizzate dallo stato della tecnica di produzione e dai rapporti di proprietà. Ad un certo grado di sviluppo della tecnica produttiva la schiavitù è da essi considerata altrettanto « legittima » come, ad uno stadio più alto, la servitù della gleba, e, ad uno stadio ancora più alto, il libero lavoro salariato. Corrispondentemente allo stadio di sviluppo della produzione, classi sociali ogni volta diverse vengono legittimate al potere e quindi acquistano la capacità, anche in senso storico, di instaurare l'ordinamento giuridico desiderato e rispondente alle loro necessità. Forse si può giungere ad affermare che l'accettazione delle idee e prescrizioni giuridiche, introdotte ogni volta da queste classi, da parte della massa dei rimanenti membri della società è un'espressione del loro riconoscimento della giustificatezza, per il momento obiettiva, delle medesime. Proprio secondo Marx le rivoluzioni sono « legittime » solo allorché incontrano la società matura per il rovesciamento dei rapporti politici e giuridici. Quando prende il sopravvento il dubbio intorno alla legittimità di un ordinamento giuridico vigente, ciò non sarebbe che un indizio che la rivoluzione si avvicina a maturazione. Erik Wolf aveva sicuramente ragione quando parlò di un pensiero giusnaturalistico celato in Marx, un pensiero certo che, quanto al contenuto, segue l'anda-

mento dello sviluppo e non riconosce principi di giustizia e di diritto eterni e permanenti [1].

Diritto e Stato secondo Marx ed Engels fanno parte della « sovrastruttura », che si eleva sulla base economico-sociale della società, appena questa ha lasciato dietro di sé la forma originaria più primitiva – la società gentilizia priva di classi. A questo riguardo essi sono definiti anche « ideologie », sebbene la parola nel suo senso preciso dovrebbe indicare solo quelle teorie, filosofie o altre produzioni culturali tratteggiate con tinte speculative, la cui funzione principale è ogni volta quella di giustificare lo status quo sociale e politico e mascherarlo all'intelletto critico. Hans Kelsen ha criticato negli autori marxisti, nel suo libro *The Communist Theory of Law*, il fatto che essi mischiavano e confondevano il sistema delle norme positive del diritto con le teorie che danno fondamento teoretico a questo sistema di norme [2]. La sua critica colpisce certamente un inesatto uso terminologico e formulazioni non sufficientemente ponderate, non intacca però il nocciolo della questione. Marx ed Engels erano infatti palesemente convinti che la « pretesa ideologica » fa parte della natura di ogni diritto (che sarà sempre diritto di classe). Ogni diritto, così forse si sarebbero espressi, avanza la pretesa di essere universalmente valido ed eterno, si fa innanzi con la pretenzione di essere un diritto *giusto*. Ma nessun diritto si conforma *di fatto* a questa pretesa. Ogni diritto è *particolare, non* realizza l'effettivo interesse generale, ma unicamente l'interesse medio di una classe che è una minoranza; ogni diritto è temporaneo e solo transitoriamente costituisce la legittima espressione delle condizioni ottimali di sviluppo della società. Ogni diritto è ideologico, perché nella sua pretesa misconosce continuamente la sua condizionatezza sia sociale che storica. Ma questo carattere ideologico si spiega tra l'altro in base anche alla *divisione del lavoro*, che ha fatto sorgere un « ceto di professionisti esperti nel diritto ». Questi giuristi, che furono sempre definiti da Marx come « ideologi » per eccellenza,

> ... comparano nel loro ulteriore sviluppo – come scrive Engels – i diritti vigenti presso i vari popoli e nelle varie epoche, considerandoli non come espressione dei rapporti economici via via vigenti, ma come sistemi che hanno le proprie radici in se stessi. La comparazione presuppone qualcosa in comune; questo si ha in quanto i giuristi compongono con ciò che vi è di più o meno *comune* in tutti questi sistemi giuridici il *diritto naturale*. Ma il metro con cui si misura

[1] Il presidente del tribunale federale a riposo Weinkauff ha giustamente sottolineato che il marxismo non può essere definito una teoria del diritto naturale che in un senso molto formale. Anche la presente esposizione non vuol essere nulla più che un accenno alla legittimazione storico-filosofica in Marx, ossia alla critica del diritto.

[2] Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law*, New York (F. Praeger) 1955, specialmente pp. 12 sgg.

ciò che è diritto naturale e ciò che non lo è, consiste nell'*espressione più astratta* del diritto stesso: la *giustizia*. Da questo momento in poi l'evoluzione del diritto consiste, per i giuristi... soltanto nello sforzarsi di avvicinare sempre di più le condizioni umane, che siano espresse in termini giuridici, all'ideale... della giustizia eterna [3].

Riassumendo questi due aspetti della concezione del diritto di Marx ed Engels, possiamo formularli così:

Il diritto è il volere elevato a legge della classe dominante, che trova il suo transitorio fondamento giustificante nella legittimità del dominio di classe ogni volta costituitosi, ma che dai membri ideologicamente pensanti di quella classe dominante è ritenuto un'espressione approssimativa della stessa eterna giustizia ed è svincolato tanto dalla sua condizionatezza sociale che storica.

La rivoluzione proletaria, che Marx si attende, deve distinguersi da tutte le altre rivoluzioni della storia per questo: che essa non segna l'inizio di una nuova classe, ma liquida le classi in generale. Mentre la rivoluzione borghese soppresse lo Stato dei ceti ordinati secondo i privilegi, quella proletaria supererà anche l'articolazione in classi, esistente meramente di fatto e condizionata economicamente. Ma la società priva di classi preparerà la fine di ogni « sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo » e di ogni « dominio dell'uomo sull'uomo » e, come effetto finale, perciò renderà superflui anche lo Stato e il diritto. Stato e diritto « si estingueranno », poiché nessuno più ha bisogno di essere comandato e represso mediante norme costrittive. Gli uomini – questo è quanto Marx si attende – si comporteranno da soli, spontaneamente – senza il minimo sforzo morale – in modo tale da far cadere nel vuoto ogni loro conflitto di interessi. I delitti scompaiono, non perché gli uomini siano diventati altamente morali ed etici, ma perché la loro completa struttura istintuale nel mutato ambiente sociale si è trasformata [4]. Si dovrebbe dire esattamente: gli uomini riacquistano quell'innocenza e bontà, che avevano perdute a causa del peccato originale, che per i marxisti iniziò con la divisione del lavoro e con la proprietà privata dei mezzi di produzione. Marx ha visto chiaramente nella sua terza tesi su Feuerbach la problematica insita in questa aspettativa di

[3] F. ENGELS, *La questione delle abitazioni*, trad. di Rinaldo Sanna, Edizioni Rinascita, Roma 1950, pp. 123-24.

[4] La concezione di Lenin si distanzia da quella di Marx in quanto sembra ammettere una sorta di morale umana universale, che solo nella compiuta società comunista sarà effettivamente seguita da tutti: « liberati dalla schiavitù capitalistica, dagli innumerevoli orrori, barbarie, assurdità, ignominie dello sfruttamento capitalistico, gli uomini *si abituano* a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli, ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, *senza* quello *speciale apparato* di costrizione che si chiama Stato » (*Stato e rivoluzione*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1965, p. 920).

un mutamento radicale dell'uomo. Là egli scrive: « La dottrina materialistica dei mutamenti delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze devono essere cambiate dagli uomini, e che lo stesso educatore deve essere istruito ».

Per quella concezione materialistico-volgare, antidialettica, da Marx criticata, il superamento delle carenze degli uomini della società capitalistica non presenta alcun problema. Essa pensa che basti soltanto tramutare la società capitalistica in una socialista, per rendere così socievoli e benevoli degli esseri egoistici e cattivi. Ma essa dimentica in proposito che circostanze diverse possono essere instaurate solo da uomini diversi e che necessariamente questi uomini diversi fanno difetto là, dove tutti i membri della società capitalistica sono determinati da essa. Secondo Marx perciò i materialisti-volgari sono costretti a « scindere la società in due parti – di cui l'una è posta al di sopra della stessa società » [5].

Per sottrarci a questa conseguenza – secondo Marx inevitabile per i materialisti volgari –, bisogna scoprire un'azione, mediante la quale siano mutati insieme e gli uomini e le circostanze; e Marx crede di averla trovata nella « prassi rivoluzionaria ». L'ultimo passo – da Engels mutilato – della terza tesi su Feuerbach dice dunque: « La coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana, ovvero autotrasformazione, può essere intesa e compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria » [6]. Nella *Ideologia tedesca* Marx chiarisce nel medesimo senso che la classe operaia può soltanto « in una rivoluzione riuscire a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume » [7]. L'aspettarsi questa efficacia dall'atto rivoluzionario, che muta la stessa classe rivoluzionaria, spiega non poco la prognosi marxiana del prossimo estinguersi dello Stato nella società postrivoluzionaria.

Nella sua *Critica del programma di Gotha* del 1875 Marx ha ulteriormente variato le sue tesi intorno all'estinguersi dello Stato e del diritto e questa diversa concezione è stata assunta da Lenin a fondamento della sua dottrina dello « Stato proletario ». Là Marx distingue « due fasi della società comunista », delle quali la prima è contraddi-

[5] In *La sinistra hegeliana* cit., p. 444. Cfr. il testo infedelmente riportato da Engels in MEW, vol. III, Berlino 1962, p. 533.

[6] Engels tralascia ambedue le parole « ovvero autotrasformazione », nonostante che palesemente proprio in queste stia il punto (*op. cit.*, ibid.).

[7] Karl Marx: « tanto per la produzione in massa di questa coscienza comunista quanto per il successo della cosa stessa è necessaria una trasformazione in massa degli uomini, che può avvenire soltanto in... una rivoluzione... » « La rivoluzione non è necessaria soltanto perché la classe dominante non può essere abbattuta in nessun'altra maniera, ma anche perché la classe che l'abbatte può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume... » (*L'ideologia tedesca*, trad. di Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 29).

stinta come « socialismo », la seconda come « comunismo » (in senso stretto).

La prima fase, quella socialista, è introdotta dal trasferimento di tutti quanti i mezzi di produzione dal possesso privato a quello statale. A questo scopo la classe operaia si impadronisce dell'apparato statuale e lo adopera come strumento per « espropriare gli espropriatori ». Secondo Engels questo atto sarà ad un tempo anche l'ultimo atto indipendente di questo Stato [8]. In dipendenza di ciò esso comincia già ad « estinguersi ». Il diritto, vigente in questo Stato proletario – o Stato della « dittatura del proletariato » – e regolante la rimunerazione di tutta la popolazione – occupata –, è tuttavia « secondo il principio » ancor sempre « il diritto borghese ». Infatti vale strettamente il principio « uguale salario per uguale lavoro », ma questa « uguaglianza », come Marx chiarisce, è ancora inficiata da un « limite borghese ». Questo limite egli scorge nel fatto che « questo uguale diritto è diritto disuguale per lavoro disuguale », giacché invero se esso non conosce più alcuna differenza di classe, tutti dovendo lavorare – nessuno può procurarsi il sostentamento sfruttando il lavoro altrui –, conosce ancora tuttavia le differenze individuali nella capacità naturale e di rendimento, che in certo modo rappresentano dei « privilegi naturali ».

> Esso è perciò – conclude Marx –, per il suo contenuto, un diritto della diseguaglianza, come ogni diritto. Il diritto può consistere soltanto, per la natura che gli è propria, nell'uso di una uguale misura; ma individui dissimili... sono misurabili con ugual misura solo in quanto li si sottomette a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati da un lato ben preciso; per esempio, nel caso dato, vengono trattati soltanto come operai e... prescindendo da ogni altra cosa.

Il limite del diritto borghese è, dunque, secondo Marx, l'astrattezza che necessariamente sussiste quando un metro generale di misura viene applicato ad individui specifici e differenziati. Se si considera il lavoro reso come unico metro di misura della ripartizione dei beni di consumo, il principio giuridico ripartitore fa astrazione dalla molteplicità delle qualità personali degli individui, che esulano dal rendimento misurabile, e dal carattere differenziato dei bisogni. Per farsi capire meglio, Marx aggiunge: « Inoltre, un operaio è sposato e l'altro no; uno ha più figli dell'altro. Con uguale produttività e quindi con

[8] « Il primo atto col quale lo Stato agirà come vero rappresentante di tutta la società, – la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà sociale – sarà il suo ultimo atto indipendente come Stato. L'intervento del potere statale nei rapporti sociali a poco a poco diventerà superfluo e cesserà di per sé. Invece del governo degli uomini si avrà l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi di produzione ». (F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1947, p. 86).

uguale partecipazione al fondo comune sociale, l'uno riceve, dunque, più dell'altro, l'uno è più ricco dell'altro, e così via »[9].

Agevolazioni fiscali e soprattutto contributi familiari diretti per i coniugati e aventi figli rappresentano secondo Marx un passo al di là del « ristretto orizzonte giuridico borghese », che egli riteneva ancora insuperabile nella prima fase della società comunista. Se la federazione e le regioni pagano ai funzionari ed impiegati gratificazioni natalizie in misura corrispondente solo allo stato di famiglia e al numero dei figli, realizzano in questo modo un principio di ripartizione « comunista ». Poiché secondo Marx « il diritto non può essere più alto della formazione economica e della evoluzione culturale, così condizionata, della società », la risposta alla questione di come sia possibile una sì vasta breccia dell'orizzonte giuridico borghese nelle cosiddette « società capitalistiche » conduce necessariamente a difficoltà teoriche. Infatti o allora queste società non sono più capitalistiche o, se no, l'influsso determinante, attribuito alla società capitalista, sull'ordinamento giuridico doveva essere rimesso in discussione. In ambedue i casi si doveva rivedere il marxismo [10].

Quel passo per Marx è solo possibile

> ... in una fase più avanzata della società comunista, dopo la scomparsa della subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche del contrasto tra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro è diventato non solo mezzo di vita, ma anche il primo bisogno di vita; dopo che con lo sviluppo completo degli individui sono aumentate anche le loro forze produttive e tutte le sorgenti delle ricchezze collettive scorrono in abbondanza – soltanto allora può il ristretto orizzonte giuridico borghese essere oltrepassato e la società può scrivere sulle bandiere: *Ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni*! [11]

[9] *Critica del programma di Gotha*, trad. di Ileana Pasqualoni, Samonà e Savelli, Roma 1968, p. 38.

[10] Risulta chiaramente dal nuovo programma del partito che gli odierni marxisti sovietici vedono già nell'istituzione dell'assistenza sociale e nell'esplicazione di servizi pubblici gratuiti un inizio della superiore fase comunista della società. Qui viene detto tra l'altro: « Risolvendo i compiti, che il partito si pone al fine di elevare il benessere del popolo, l'URSS avrà fatto un grande passo in avanti sulla via della realizzazione pratica del principio comunista della ripartizione secondo i bisogni. Decorsi due decenni, i capitali sociali di consumo ammonteranno complessivamente a circa la metà del reddito totale reale della popolazione. Così diventa possibile a spese della società: collocare gratuitamente i bambini (su desiderio dei genitori) in istuti educativi o in scuole-collegi; provvedere materialmente agli inabili al lavoro, studiare gratuitamente in tutti gli istituti; dare assistenza medica gratuita a tutti i cittadini... ridurre progressivamente le tasse e fruire in parte gratuitamente di case di ricreazione, di ostelli turistici e pensioni, avere sempre maggiori concessioni di sussidi, agevolazioni, stipendi (sussidi per madri capofamiglia, stipendi per studenti), dispensare gradualmente pranzi gratuiti nelle aziende ed uffici nonché ai contadini kolkosiani occupati nella produzione ». (Dt. Ausgabe, Mosca, Verlag f. Fremdsprächige Literatur, 1961, pp. 95 sgg.).

[11] *Critica del programma di Gotha* cit., p. 39.

Questo discorso va inteso nel senso che nella prima fase della società comunista, sotto il « socialismo », le relazioni dei singoli con la comunità e fra di loro sono ancora regolate secondo il « diritto borghese », mentre nella fase superiore non è assolutamente più necessaria alcuna regolamentazione giuridica e la piena uguaglianza concreta è raggiunta proprio nel fatto che si tiene pienamente conto di tutte le differenze individuali. Ognuno si serve dalla sovrabbondante provvigione della produzione sociale secondo i suoi « bisogni ». Poiché il libero consumo di ognuno è assicurato dal lavoro sociale, non può nemmeno più sorgere alcun motivo che spinga ad accumulare il possesso di beni, a contendere e a delinquere – se si prescinda da eccezionali casi patologici, che la società sistemerà senza l'aiuto di un apparato statuale. Non c'è alcun dubbio che Marx scorgesse la realizzazione della giustizia in questo stato di cose, che permette a tutti gli individui di esplicarsi e realizzarsi, producendo e godendo liberamente ed onnilateralmente. La realizzazione della giustizia, che qui, quasi discesa da un cielo di idee sulla terra, ha fatto irruzione nei rapporti obiettivi degli uomini e in questi stessi uomini rende superflui tanto un diritto sovrastante la società e regolante i rapporti degli individui fra di loro e con la società, quanto una morale consapevole. Ciò che ogni ideologo del diritto afferma relativamente al diritto positivo volta a volta vigente, è realmente raggiunto qui, in una situazione senza diritto positivo. Il compimento delle speranze di giustizia è congiunto all'estinzione totale del diritto. Diritto e giustizia stanno per Marx in un rapporto tale, per cui, dove esiste l'uno, l'altro non può sussistere ancora.

Nel primo periodo dopo la vittoria del partito di Lenin in Russia, numerosi teorici del marxismo sovietico si adoperarono con impegno ad applicare alle condizioni del proprio paese le teorie di Marx ed Engels relative alla società socialista priva di classi. Senza dubbio, dopo il riallacciamento di Lenin alla *Critica al programma di Gotha*, era chiaro che in un primo momento doveva essere creato uno Stato della « dittatura del proletariato » e che in questo Stato il « ristretto orizzonte giuridico borghese » non poteva ancora essere oltrepassato. Ma già da ora l'interesse principale si volgeva al futuro comunista, all'attesa dell'estinguersi dello Stato e del diritto e al regno della compiuta libertà per tutti. Nell'ebrezza di queste ardite speranze di un'imminente futuro comunista sorsero le opere letterarie ed artistiche degli anni venti, un'interessante filosofia hegelianeggiante ed una esauriente teoria marxista del diritto avanzata dal significativo studioso sovietico E. Paschukanis. Quando tuttavia fu evidente che all'apparato statuale, rafforzatosi sotto Stalin, e all'élite di partito, che lo dirigeva, questa teoria marxista non arrecava alcun giovamento, essa fu diffamata come anti-

marxista, antiscientifica e traditrice, e sostituita da una nuova scienza del diritto, spacciata per veramente socialista, che fra gli altri è stata formulata da Andrej Viscinski. La destalinizzazione e il cambiamento della politica interna sovietica nell'era di Kruscev trovò infine il suo sedimento, del pari, in una mutata teoria del diritto, senza che, veramente, fosse stata ritrattata la tesi con cui sotto Stalin-Viscinskij si compì la svolta verso il riconoscimento di un diritto specificamente socialista. Abbiamo dunque oggi *tre* periodi caratteristici nello sviluppo della teoria marxista-sovietica del diritto: uno genuinamente marxista, uno stalinista e uno poststalinista.

La *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* di Paschukanis [12] rappresenta il prodotto più indicativo del primo periodo. Possiamo brevemente riassumerne le caratteristiche. L'intento di Paschukanis è di comprendere con i metodi del materialismo storico il diritto nella sua più recente espressione, considerata in pari tempo come la più specifica, in quanto diritto borghese. Il diritto è definito come un modo specifico di relazioni interumane, in cui si fronteggiano vicendevolmente degli astratti titolari di diritti e di doveri. Ma simili astratte relazioni fra gli uomini quali detentori di qualità o funzioni specifiche sarebbero tipiche di una società costituita da possessori di merci:

Il tramite del mercato contiene l'antitesi tra soggetto e oggetto nel suo senso specificamente giuridico: l'oggetto è la merce, il soggetto il proprietario di merci, il quale nell'atto di appropriazione e di alienazione dispone delle merci. Specialmente nella conclusione di uno scambio, il soggetto si manifesta per la prima volta nel pieno senso di questa definizione.

Il soggetto di diritto è il proprietario di merci innalzato in cielo. La sua volontà giuridica ha la sua base reale nel desiderio di vendere in modo equivalente a come compra e di comprare in modo equivalente a come vende. Per realizzare questa volontà, è necessario che i desideri dei produttori di merci si incontrino. Questo incontro si esprime giuridicamente in un contratto o in un accordo di volontà indipendenti tra loro. Il contratto è dunque uno dei concetti cardinali del diritto. Quando una cosa funge da valore di scambio, essa diventa una entità impersonale, un puro oggetto di diritto, e colui che dispone di essa diventa un puro soggetto di diritto. Dunque è unicamente lo sviluppo del mercato che per primo pone la necessità e la possibilità della trasformazione in proprietario giuridico dell'uomo che nel lavoro (o con la forza) si appropria delle cose della natura [13].

Con queste e simili formulazioni Paschukanis cerca di render giustizia all'esigenza marxiana di derivare i fenomeni della sovrastruttura dalle specifiche proprietà della base economico-sociale. Diritto e Stato

[12] E. PASCHUKANIS, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, Marxist. Bibliotek, Band 22, Vienna-Berlino 1929 (prima edizione russa 1924); ora anche Francoforte sul Meno 1966.

[13] Citato dal volume *Soviet Legal Philosophy*, Cambridge, Mass., 1951, pp. 166, 169, 172.

sono forme della sovrastruttura, che – come tutta quanta la sovrastruttura – nella compiuta società comunista non si limitano soltanto a ricevere una nuova forma – come nelle rivoluzioni passate –, ma scompaiono senza lasciar traccia. Allo stesso modo in cui la società capitalista è la società classista pura, divenuta trasparente, così anche il diritto capitalistico è per lui *il* diritto per eccellenza. Non c'è alcun diritto più perfetto esistente al di là di esso, ma unicamente ci sono – nella fase inferiore della società comunista – dei residui di questo diritto borghese. Per altro riesce difficile a Paschukanis includere il diritto penale nella sua concezione marxista del diritto. Il suo tentativo di interpretare il rapporto fra delitto e pena come una modificazione dello scambio tra merci equivalenti appare, in effetti, una notevole forzatura. Egli considera in certo modo il delinquente come il fornitore della merce « delitto », per la quale lo Stato paga il « prezzo » in forma della pena equivalente! [14]. Inoltre egli esclude il diritto pubblico dall'ambito del diritto in « senso vero », poiché lo Stato sarebbe un fenomeno metagiuridico e non sarebbe suscettibile né abbisognerebbe di una interpretazione giuridica.

Delle sole norme giuridiche in senso pieno, che regolano le relazioni interumane, sono, dunque, caratteristiche soprattuto tre cose:

1. esse regolano la relazione fra persone giuridiche, cioè fra astratti possessori di merce;

2. esse regolano lo scambio fra costoro come scambio di equivalenti – merce di valore uguale contro merce di valore uguale –, nella società socialista p. es. « uguale salario per uguale lavoro »;

3. fatto che non ho ancora menzionato, ma si può vedere come una conseguenza dell'isolamento dei soggetti e dei loro interessi contrapposti: il diritto regola i rapporti controversi.

Ma in una compiuta società comunista non ci saranno più secondo la concezione marxista:

1. possessori di merci e perciò nemmeno
2. scambio di equivalenti e perciò
3. nemmeno conflitti fra possessori di merci e i loro interessi.

Se la norma giuridica non è altro che l'espressione del rapporto tra soggetti giuridici, e questi a loro volta sono membri della società delle merci, sia la norma giuridica che i rapporti giuridici devono cessare di esistere con la soppressione di questa società.

Fintantoché dunque nella società socialista sovietica si danno ancora un diritto civile e dei rapporti di diritto civile, si tratta del « di-

[14] Onde a suo tempo si è definito – in tutta serietà – il codice penale sovietico anche come « listino dei prezzi correnti per i delitti ».

ritto borghese », che è condannato ad estinguersi appena la società è in grado di passare alla fase superiore, quella comunista. Contro i difensori di un nuovo diritto, quello proletario, Paschukanis dichiara:

Richiedendo propri concetti generali per il diritto proletario, questa impostazione proclama la dottrina dell'eternità del diritto, cerca di svincolare e staccare questo dalle concrete condizioni storiche, che ne hanno reso possibile il nascere, e ne dichiara la capacità di rinnovarsi perennemente. L'estinzione delle categorie... del diritto borghese non significa affatto che queste saranno sostituite da nuove categorie di un diritto proletario... In queste condizioni l'estinzione del diritto borghese significherà l'estinzione del diritto in generale, ossia la scomparsa graduale dell'elemento giuridico nei rapporti umani [15].

Per preparare l'estinzione del diritto nell'Unione Sovietica, Paschukanis infine distingueva due « settori » del diritto: il diritto borghese, che regola le relazioni fra le singole persone e rappresenta un relitto della società borghese, e per motivi di opportunità tuttavia rimane ancora in vigore in un primo momento, e il « diritto economico », che già non è più diritto nel vero senso, è un nuovo sviluppo e regola i rapporti fra le aziende statali. In esso sono i germi delle regole di quella « amministrazione della cosa », che secondo la tesi di Engels nella futura società comunista si sostituirà al dominio sulle persone [16]. Corrispondentemente a questa differente valutazione dei due settori del diritto, nell'Unione Sovietica Paschukanis faceva insegnare agli studenti di giurisprudenza quasi esclusivamente il diritto economico.

La teoria di Paschukanis era in certa misura compatibile con i rapporti di fatto nell'Unione Sovietica durante il periodo della NEP. La situazione però mutò radicalmente con la collettivizzazione dell'economia agricola sovietica, che nell'essenziale fu attuata negli anni dal 1929 al 1934. Nel 1936 Stalin in un discorso in occasione della nuova costituzione annunziò che ormai l'Unione Sovietica era un paese socialista, in cui non esisteva più alcun « sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo ». Le classi sfruttatrici erano ormai liquidate, e sarebbero rimaste soltanto le « classi » amichevolmente alleate: classe operaia e contadina, nonché quella degli intellettuali attivi. Tutti e tre i gruppi sociali avrebbero subìto profonde trasformazioni e si sarebbero avvicinati gli uni agli altri, anche i contrasti economici fra di loro si sarebbero cancellati, mentre i contrasti politici sarebbero stati già soppressi. In questo modo viene descritto uno status della società socialista – o meglio viene costruito –, che nelle più antiche concezioni marxiste non era affatto previsto: cessazione dello sfruttamento e del dominio di

[15] *Soviet Legal Philosophy* cit., p. 122.
[16] Cfr. nota 8.

classe pur continuando a sussistere le classi. Hans Kelsen ha fatto valere contro lo stalinista Viscinskij il fatto che secondo la concezione marxista non ci possono essere classi senza lotta di classe. Ma fra le due dette classi e il gruppo degli intellettuali attivi esplicitamente non dovrebbe esserci alcuna lotta di classe. In effetti qui la teoria non è molto limpida. L'asserzione di Stalin si riduce in fondo ad affermare che l'Unione Sovietica invero è ancora uno Stato « della dittatura del proletariato », ma che questa dittatura è esercitata nel nome e con il consenso di tutti gli altri lavoratori, cioè teoricamente di tutto il popolo. Se gli ideologi sovietici nel loro più recente programma liquidano anche il concetto di dittatura del proletariato, per parlare addirittura di uno « Stato di tutto il popolo », di uno « Stato del popolo », non hanno fatto che scansare quelle difficoltà, che insorgevano per chi cercasse di intendere la tesi staliniana [17]. Per il marxismo sovietico dittatura del proletariato e potere di tutto il popolo non sono, perciò, opposti, poiché si suppone sempre che la dittatura proletaria esprima ad un tempo il volere razionale del popolo e che ogni cittadino, che voglia conoscere i suoi propri interessi e la sua volontà più profonda, debba dare il suo assenso ai comandi provenienti dalla dittatura del proletariato [18].

Date queste premesse, non si potrebbe più dire, naturalmente, che il diritto civile sovietico sia solo un relitto condannato ad inabissarsi definitivamente e, per sua natura, diritto borghese.

Fu avanti a tutti Andrej Viscinskij (1883-1954) che inaugurò il processo di rigetto della teoria marxista di Paschukanis e di altre simili concezioni. La sua teoria del diritto rispecchia la teoria staliniana del

[17] Agli ideologi sovietici riuscirà certamente facile risolvere la contraddizione di questa nuova tesi con l'acerba critica di Lenin al programma richiesto da Bebel: « Lo Stato deve essere trasformato da Stato fondantesi sul dominio di classe in uno Stato popolare » (*Unsere Ziele*, 1886, p. 14). Su questo punto Lenin osservò: « Non c'è da meravigliarsi che la socialdemocrazia tedesca si sia imbevuta di concezioni opportunistiche sullo Stato così ostinatamente ripetute, tanto più quando i commenti rivoluzionari di Engels giacevano in un cassetto... » (*Stato e rivoluzione*, in *Opere scelte* cit., p. 902). Naturalmente lo « Stato di tutto il popolo » di Kruscev non ha nemmeno di fatto molto in comune con quella repubblica realmente democratica che Bebel richiedeva, ma la contraddizione ideologica non viene con ciò eliminata.

[18] Non è dunque un caso che oggi nell'Unione Sovietica e persino nella Repubblica democratica tedesca si giuri di nuovo fedeltà (dopo che Hegel era stato respinto fino al 1956 in nome del materialismo e sulla base della condanna staliniana) alla teoria hegeliana della libertà senza limitazione alcuna (libertà come accordo della volontà razionale di ogni cittadino colla ragione obiettiva dello Stato stesso). Cfr. a questo proposito il recente ed interessante contributo di RAINERT ARLT, *Freiheit und Recht*, nella rivista pubblicata nella Repubblica democratica tedesca « Staat und Recht », 10ª annata, 1961, fascicoli 5 e 6. Nel mio saggio *Il rapporto marxismo-Hegel* (sopra, p. 58) ho mostrato la somiglianza obiettiva che il sistema sovietico e la funzione della sua ideologia come mezzo di una pseudo-liberazione, presentano con un Hegel interpretato in senso estremamente conservatore.

« ruolo attivo della sovrastruttura » relativamente allo sviluppo della base, la quale, a sua volta, altro non era che la giustificazione ideologica postuma del potere amministrativo, con l'aiuto della quale Stalin aveva compiuto la collettivizzazione dell'agricoltura ed effettuato altre misure necessarie alla « trasformazione socialista » della società. Proprio come Stalin per questa azione aveva introdotto già nel 1936 le definizioni sorprendenti di « rivoluzione dall'alto » e di « rivoluzione su iniziativa del potere statale » [19], allo stesso modo ora Viscinskij capovolge anche lo schema marxista del rapporto fra società e diritto. Andreas Bilinskij nel suo istruttivo saggio *Zur Problematik des subjektiven Rechts in der sowjetischen Rechtslehre* [20] ha illustrato molto bene, disegnando uno schema, la diametrale opposizione fra le teorie di Paschukanis e di Viscinskij. Per rendere ancora più evidente l'opposizione, mi sono permesso di mettere i due schemi l'uno accanto all'altro e di sottolineare mediante frecce in direzione opposta l'inversione del rapporto della sovrastruttura.

Paschukanis ↑	*Viscinskij* ↓
—	Volontà della classe dominante
—	Stato
Norma giuridica (espressione dei rapporti giuridici)	Norma giuridica (espressione del volere della classe dominante)
Soggetto giuridico nel rapporto giuridico	Rapporti giuridici (diritto soggettivo, obbligo, oggetto giuridico)
Uomo come produttore (egoista) di merci, membro partecipe della società delle merci	Effettivi rapporti sociali (uomini dell'Unione Sovietica)

Il diritto non è più interpretato da Andrej Viscinskij come espressione di un rapporto sociale esistente precedentemente ad esso ed indipendentemente da esso, ma in definitiva come espressione della volontà della classe di volta in volta dominante; mentre veniva posta tra parentesi la questione, decisiva per il materialismo storico, del carattere determinato di questa volontà.

Il diritto è il mezzo per realizzare la volontà della classe dominante, cui la classe dominante attribuisce un carattere generalmente obbligatorio, conce-

[19] L'espressione « rivoluzione dall'alto » fu usata da Marx ed Engels soprattutto per la fondazione dell'impero bismarckiano! Cfr. ad esempio la lettera di Engels a Bebel del 18/11/1884.
[20] ANDREAS BILINSKIJ, *Zur Problematik des subjektiven Rechts in der sowjetischen Rechtslehre*, Jahrbuch für Ostrecht 1/2, Herrenhalb 1960, pp. 137-63.

pendolo come una serie di regole di comportamento, che sono poste o sanzionate dallo Stato o garantite mediante l'impiego della forza statale [21].

Con ciò Viscinskij crede di aver trovato una formula, che possa essere applicata tanto alla società borghese quanto alla società proletaria.

Il diritto della società socialista – egli scrive – esprime appunto la volontà della classe dominante – la volontà cioè della classe operaia. Ma poiché nella società socialista le classi sfruttatrici sono eliminate e la direzione statuale della società è esercitata dalla classe operaia, e dunque lo Stato è il rappresentante degli interessi e degli sforzi di tutto il popolo lavoratore, il diritto socialista rappresenta la volontà del popolo sovietico elevata a legge, diritto che è stato costituito dalla società socialista sotto la direzione della classe operaia, alla cui testa sta il partito dei bolscevichi [22].

Eccoci giunti così a quella nota finzione democratica, che concepisce la legge come « espressione della volontà popolare »: una finzione, dico, poiché qui – come nelle vecchie ideologie democratiche del continente – la volontà vera e sostanziale del popolo è considerata come una grandezza fissa determinata a priori. Come la classe operaia rappresenta la volontà di tutto il popolo attivo, così a sua volta il partito rappresenta quella della classe operaia. Ma anche all'interno del partito viene attribuita all'élite dirigente una conoscenza scientifica del vero volere del partito, della classe operaia e del popolo attivo, così che la legislazione può essere indicata come « democratica » anche quando essa proviene dalle più piccole e incontrollabili cellule dirigenti del partito e dello Stato, le cui decisioni il Congresso del partito e il Soviet supremo può unicamente acclamare caso per caso.

Mentre la teoria del diritto di Paschukanis si poneva unicamente il compito di spiegare la formazione e la natura del diritto positivo derivandolo da specifici rapporti economico-sociali, secondo Viscinskij la teoria del diritto precede il diritto positivo, in quanto essa poggia sui principi del socialismo. La sua teoria del diritto si pone consapevolmente al servizio della prassi legislativa e giudiziaria, non è intesa a riconoscere ciò che è, ma vuole contribuire a forgiare ciò che deve essere.

Oggetto del diritto sovietico, inteso in questo modo, è il comportamento sociale dei cittadini. Il quale deve essere influenzato dalla normazione giuridica in modo tale da favorire lo sviluppo economico nell'interesse della classe dominante (cioè contemporaneamente nell'interesse di tutti). Soggetti di diritti sono prima di tutto lo Stato in

[21] *Theorie des Staates und Rechtes*, Mosca 1949, cap. IV, paragrafo 1.

[22] A. Viscinskij, *Lenin und Stalin über den Staat und das Recht*, in « Bolscewik », Mosca 1939, n. 1337.

quanto proprietario della maggior parte dei mezzi di produzione industriale e agricola, poi le Cooperative agricole e le altre associazioni e infine i cittadini dell'URSS, ai quali la costituzione garantisce persino esplicitamente dei « diritti di libertà ». Ma la capacità giuridica non viene considerata una qualità, che spetta naturalmente al cittadino maggiorenne, ma una qualità conferita esplicitamente dallo Stato. Nell'articolo 4 del codice civile sovietico sta scritto:

> Ai fini dello sviluppo delle forze produttive del paese la repubblica sovietica conferisce a tutti i cittadini, che non abbiano limitati i diritti per decisione giudiziaria, la capacità giuridica civile...

Qui viene ancora esplicitamente addotto persino l'interesse dell'ampliamento della produzione a giustificare il conferimento statuale della capacità giuridica.

Diritti fondamentali nella costituzione sovietica del 1936

Per illustrare con un esempio questa concezione Stalin-viscinskiana del diritto, vorrei richiamare l'attenzione agli articoli 125 e 126 della costituzione sovietica. L'articolo 125 afferma: « In accordo con gli interessi dei lavoratori e al fine del consolidamento del sistema socialista ai cittadini dell'Unione Sovietica vengono giuridicamente garantite: libertà di parola, libertà di stampa, libertà di riunione e di assemblea, libertà di sfilare in corteo e di manifestare ». In effetti, un imponente catalogo di quei diritti fondamentali, che costituiscono il presupposto per un valido esercizio dei diritti democratici.

Per convincersi ora del carattere puramente illusorio di questi diritti, basta soltanto volgersi a considerare la loro interpretazione da parte dei tribunali sovietici e la rimanente realtà giuridica dell'Unione Sovietica. Infatti già le « garanzie » formulate nel secondo comma del medesimo articolo rendono evidente che soggetto di questi diritti fondamentali non può in nessun modo essere ogni cittadino o ogni unione di cittadini, ma solo « i lavoratori e le loro organizzazioni ». Ad esse soltanto sono « messe a disposizione stamperie, provviste di carta, edifici pubblici, strade, poste e telecomunicazioni ed altre infrastrutture materiali... ». Che cosa ciò significhi, è messo ben chiaramente in evidenza dall'articolo 126. « Al fine dello sviluppo dell'autogestione organizzativa e della attività politica delle masse popolari » è qui garantito ai cittadini il diritto « di unirsi in organizzazioni sociali », ma subito si aggiunge che « i cittadini più attivi e consapevoli dello scopo da raggiungere esistenti nelle file della classe lavoratrice e negli altri strati della popolazione attiva si riuniscono nel PCUS, che è la truppa d'avanguardia dei lavoratori nella loro lotta per il consolidamento e lo svi-

luppo del sistema socialista e forma il *nucleo dirigente di tutte le altre organizzazioni* dei lavoratori, di quelle sociali come di quelle statali ». In questo modo tutti i diritti menzionati nell'articolo 125 e 126 vengono di fatto tramutati in diritti di questo « nucleo dirigente » tutte le organizzazioni dell'URSS, e ciò secondo la lettera della stessa costituzione, senza alcuna lesione di diritti fondamentali sovietici. Tuttavia non si potrà negare che questi diritti, convertiti così nel loro contrario, rappresentino un puro inganno. Libertà di parola, di stampa e di assemblea, che vengono esplicitamente limitate ad un unico gruppo politico che ne ha il monopolio, si trasformano necessariamente in non-libertà radicale. Qui davvero la quantità si rovescia in qualità. « La libertà solo per i seguaci del governo, solo per i membri di un partito – per numerosi che possano essere – non è libertà. La libertà è sempre unicamente libertà di chi la pensa diversamente ». Questo Rosa Luxemburg diceva già nel 1918 nella sua acuta critica alla rivoluzione di ottobre di Lenin [23]. Ciò potrebbe essere messo come motto sul frontespizio di una interpretazione della costituzione sovietica.

Volendo racchiudere in una formula il periodo Stalin-viscinskiano dello sviluppo della concezione marxista-sovietica del diritto e dello Stato, ciò non potrebbe farsi meglio che con la soluzione data da Stalin: « Massimo incremento del potere statuale al fine di rendere superfluo lo Stato ».

Questa proposizione è valida, mutatis mutandis, anche per il nuovo diritto sovietico, che è inteso come un mezzo per attuare il volere della classe operaia dominante, cioè di fatto la volontà del partito: massimo incremento delle funzioni del diritto sovietico allo scopo di rendere superfluo il diritto nell'ultima e suprema fase della società comunista.

Il mutamento nella concezione del diritto, che iniziò nell'Unione Sovietica un po' prima del 1956, non è stato così profondamente incisivo come quello introdotto da Viscinskij, ma comunque ha di nuovo spostato l'accento e va perciò attentamente indagato. Andreas Bilinskij riferisce nel suo citato saggio che, riguardo alla questione dei diritti soggettivi dei cittadini, si erano venuti a formare due gruppi di giuristi sovietici, tra i quali non sarebbe semplice distinguere quale rappresenti la « teoria dominante ». La direttiva generale, tuttavia, della critica alla teoria stalinistica del diritto rappresentata da Viscinskij rileva il fatto che egli in definitiva prende le mosse dal momento della dittatura e della subordinazione del diritto. Ma la dittatura del proletariato avrebbe anche un altro aspetto, e precisamente quello dello sviluppo

[23] Rosa Luxemburg, *La rivoluzione russa. Un esame critico*, in *Scritti scelti* a cura di Luciano Amodio, Edizioni Avanti!, Milano 1963, p. 595.

della più grande democrazia possibile per le masse lavoratrici[24]. Se nell'epoca staliniana era stato sottolineato il ruolo creativo del diritto e dell'organo statale (« iniziativa del potere costituito »), l'accento – che per il momento rimane quasi unicamente verbale – cade ora sull'iniziativa democratica delle masse. Veramente gli ideologi si tradiscono subito, ancora una volta, con le loro stesse parole, quando p. es. parlano continuamente del fatto che la popolazione debba essere « indotta » a collaborare.

Desta la nostra meraviglia il fatto che anche alcuni giuristi sovietici, cerchino tuttavia di impedire l'universale identificazione della volontà della classe dominante con ogni decisione arbitraria della direzione del partito e di scoprire alcune norme correttive, che abbiano per conseguenza una limitazione di questa arbitraria libertà. Questi giuristi – riallacciandosi al discorso anti-Stalin pronunciato da Kruscev al XX Congresso del partito – rilevano innanzitutto che « non tutte le leggi emanate negli ultimi anni di vita e di attività di Stalin esprimevano la coscienza del popolo, non tutte le leggi rispondevano alle reali condizioni economiche ». Da questo punto di vista furono criticati l'insufficiente riguardo all'interesse materiale dei produttori agrari, la determinazione ad un livello troppo basso dei prezzi di acquisto statali per i prodotti agrari, l'eccessiva centralizzazione e tutta una serie di atti giuridici. L'errore qui commesso fu caratterizzato come « non curanza soggettivistico-idealistica delle leggi obiettive (economiche) di sviluppo ».

Tuttavia il rinvenimento di questo « criterio oggettivo » è di poco giovamento, giacché è appunto la medesima direzione del partito che amministra il sapere e il riconoscimento scientifico di queste leggi obiettive di sviluppo. Sarebbe diverso solo qualora eventualmente gli esperti economici assumessero nell'Unione Sovietica il ruolo di giudici costituzionali (come p. es. in Germania). Essi dovrebbero sottoporre a prova le disposizioni emanate dallo Stato, verificando se esse « corrispondano alle reali condizioni economiche », e, in caso negativo, dichiararle nulle. Ma di ciò naturalmente neanche a parlarne, e Andreas Bilinskij nel saggio citato sopravvaluta la portata pratica di questa critica restrittiva del civilista Bratus e di altri giuristi sovietici. Piontkowskij, il suo testimone principale, trae da questa dipendenza del diritto da leggi economiche la conseguenza che anche i diritti soggettivi non sarebbero semplicemente un dono arbitrario del legislatore, ma sarebbero « prodotti » in corrispondenza delle « leggi obiettive della

[24] PIONTKOVSKIJ, *Ueber das Wechselverhältnis von objektivem und subjektivem Recht*, in « Sowjetstaat und -recht », 1958, n. 5, p. 27.

società socialista »[25]. Piontkovskij si sforza di mostrare che i diritti dell'uomo e del cittadino non sono affatto la riserva della società borghese, ma anzi, al contrario, possono svolgersi pienamente solo nella società socialista.

Tutte queste enunciazioni devono essere collocate nella più vasta prospettiva storica. Mentre a Marx ed Engels non premeva costruire il progetto di uno « Stato più democratico » della democrazia borghese e di una « costituzione più libera e perfetta » di quella degli Stati borghesi-costituzionali, ma di creare le condizioni per l'estinzione dello Stato e con ciò anche della libertà sia liberale che democratica, le quali vengono assorbite nella completa libertà di ognuno nella comunità comunista, l'Unione Sovietica odierna coll'opera dei suoi ideologi del diritto vuole dimostrare che in nessun altro luogo sussistono una così reale democrazia e tanto reali libertà per i cittadini. Infatti si mantiene ancora fermo che al termine del cammino sta la perfetta libertà in una società priva di Stato e di potere dominante e quindi anche priva di diritto, ma ad un tempo si vorrebbe anche già durante il cammino essere superiori a tutti gli altri Stati e alle altre società[26].

Mentre ancora Stalin esitava a porre date concrete relative al trapasso allo stadio superiore della società comunista, ora si indica l'anno 1980 come inizio di quel periodo, in cui anche lo Stato e il diritto dovranno estinguersi. Veramente per ridurre le attese ad una misura sopportabile, spiegava l'articolo di fondo anonimo della rivista ufficiale del partito « Der Kommunist » nel marzo 1956:

Il complesso processo sociale dello sviluppo dal governo socialista alla autogestione comunista richiede un corretto chiarimento teoretico. Le parole di Engels, secondo le quali sotto il comunismo la amministrazione delle cose suben-

[25] *Op. cit.*, p. 28. Inoltre nello stesso punto Piontkovskij si tiene esplicitamente lontano dal diritto naturale: « Respingiamo la teoria del diritto naturale ai presunti diritti della personalità. La esistenza del diritto soggettivo è legata alla norma del diritto obiettivo. Non si può però considerare la creazione del diritto soggettivo come atto arbitrario del legislatore. Essa esprime le condizioni materiali di vita della società. I diritti soggettivi dei cittadini sono creati in concordanza con la legge obiettiva dello sviluppo della società socialista... » (*Ibid.*).

[26] Cfr. qui la controversia fra Ernst Bloch e Hermann Scheler al congresso di Berlino-Est, *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus*, 8-10 marzo 1956. Bloch aveva dichiarato: « Proprio al fine di produrre una libertà, quale il mondo non ha ancora visto, nello stadio socialista di transizione si decurtano in via temporanea alcune di quelle piccole libertà, che la società borghese nella sua epoca liberale ancora mostrava o poteva tollerare ». (*Protokol*, p. 30). Al che Scheler oppose: « Questa... è una caratteristica che non riesce assolutamente a cogliere l'essenza della libertà nello Stato socialista. La libertà politica e la democrazia, quali sono realizzate nelle condizioni della dittatura della classe lavoratrice, rappresentano (anzi) la suprema forma di democrazia e di libertà politica » (p. 546). Mentre Bloch – a quel tempo ancora – era disposto ad accettare la non libertà sussistente come mezzo transitorio e stadio di passaggio a una libertà futura, l'ideologo sovietico Scheler esige senza mezzi termini l'accettazione e l'interpretazione sofistica della schiavitù sussistente come compiuta libertà.

trerà in luogo della signoria sulle persone, non dovrebbero essere intese alla lettera. Ogni società – anche quella comunista – sarebbe assurda senza determinate forme di controllo sociale, senza un ordinamento saldamente istituito, all'interno delle quali si muove il complesso organismo sociale. Il « deperimento dello Stato », su cui scrisse Lenin e la cui realizzazione egli pone nell'epoca del « comunismo pieno », non significa semplicemente la liquidazione di alcuni organi statuali, ma in primo luogo un mutamento nel carattere della loro attività, la perdita della loro natura politica, la trasformazione dell'apparato della costrizione statuale in un apparato dell'amministrazione, coordinazione e regolamentazione pubbliche [27].

Gli organi, che dovranno gestire da soli, in seguito, questo « controllo sociale » in luogo di quelli statuali, vengono in parte sviluppati già da ora. Essi sono, fra gli altri, i cosiddetti « tribunali di fabbrica e di quartiere », la « milizia popolare volontaria », che consta di lavoratori che nel loro tempo libero esercitano gratuitamente attività di polizia, e innanzitutto i sindacati, che furono incaricati ufficialmente di una serie di funzioni che fino allora esercitava l'amministrazione statale, ossia esercitavano le direzioni delle aziende (assegnazione di abitazioni per gli appartenenti all'azienda, problemi relativi alle ferie e alla ricreazione, assicurazione sociale ecc.).

Ma in tutti questi nuovi organi e organizzazioni sociali (sindacati, komsomol, riunioni di kolkos) il partito costituisce, in base alla costituzione, il « nucleo dirigente ». Però il trasferimento graduale di funzioni degli organi statali a questi organi « di autogestione sociale », come essi vengono ingannevolmente denominati, non significa, in fondo, che uno scambio dei mezzi di cui si serve il partito dirigente per regolamentare ed educare la popolazione. Mentre fino allora (fino al 1953) i dirigenti avevano tenuto il centro di gravità nell'apparato dello Stato, ora avanzano più energicamente in primo piano i cosiddetti organi sociali. Sebbene già Stalin avesse sottolineato che il metodo principale della direzione attuata dal partito è il metodo della persuasione, ora si dà ancora più importanza alla educazione e alla persuasione. Solo se il cittadino sovietico, ogni cittadino, aiutato da questa intensificata educazione, abbia fatta propria « senza riserve la Weltanschauung aperta del marxismo-leninismo », può – secondo la concezione dell'ideologo sovietico J. P. Franzev – essere sicuramente esclusa l'eventualità che egli « sia sviato a delinquere » [28]. Qui si considera il passaggio dal socialismo al comunismo come il passaggio da una società regolata dall'ordinamento giuridico ad una società diretta da una mo-

[27] *Lenin – das Banner unserer Epoche*, in « Kommunist », Mosca 1961, n. 5, pp. 7 sgg.
[28] J. P. Franzev, *Sozialistischer Kollettivismus und Bildung der Persönlichkeit*, in « Fragen der Philosophie », 1961, fascicolo 5. Traduzione tedesca ridotta in « Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge », 1961, n. 11, pp. 1216-28. La nota citata si trova a p. 1217.

rale sistematicamente fondata. Presupposto del deperimento del diritto è il perfezionamento della morale comunista, ossia della coscienza marxista-sovietica in tutti i cittadini. In nessun altro programma di partiti marxisti si è mai parlato tanto di morale, di dovere, di coscienza, di responsabilità nei confronti della società ecc. come nel nuovo programma del PCUS. Mentre Marx relativizzava e distruggeva tutti i sistemi morali come fenomeni ideologici della sovrastruttura, il marxismo-sovietico odierno afferma di essere sulla via di realizzare una morale di valore universale per l'umanità. Però ogni incertezza in questioni morali è eliminata dalla decisione inappellabile della direzione del partito, che pretende di poter infallibilmente decidere fra la coscienza retta e quella erronea.

In questi cenni sullo sviluppo delle concezioni marxiste-leniniste intorno al diritto e alla giustizia è già contenuto l'argomento più forte contro la loro sostenibilità. Marx sperava di far sparire le tendenze a delinquere e al comportamento antisociale, rendendo gli uomini liberi in una società egalitaria in cui regnasse l'abbondanza. La perfetta giustizia si identificava per lui con l'assoluta libertà per ogni uomo singolo differenziato di potere esplicare se stesso. Ogni sovrapposizione ai singoli individui in situazioni particolari di un metro generale di misura, necessariamente astratto, gli pareva ingiusta. Al tempo stesso egli poteva condannare ogni ordinamento giuridico positivo di volta in volta vigente, in quanto espressione delle condizioni sociali, per cui soltanto la classe dominante può mantenersi al potere. Il diritto era per lui sostanzialmente ingiusto e, nella sua natura, unicamente un mezzo per mantenere il dominio di un gruppo minoritario e poteva legittimarsi da un più alto punto di vista storico-filosofico solo in quanto e finché questo dominio di una minoranza restava giustificato, a sua volta, nell'interesse dello sviluppo economico-sociale.

Mentre in Marx ed Engels il diritto era condannato per il suo carattere di mezzo strumentale, i giuristi sovietici stalinisti ne dettero una versione positiva. Il diritto è anche un mezzo per costruire una società socialista e comunista. Infatti esso esprime la volontà della nuova classe dominante, la classe operaia, ma la volontà di questo gruppo maggioritario coincide, in definitiva, con quello di tutto quanto il popolo. Così l'estinzione del diritto non appare più come presupposto della realizzazione della giustizia, ma solo come una questione relativa al mezzo, mediante cui si raggiunge la perfetta giustizia. Il mezzo costrittivo ed educativo, costituito dal diritto socialista sovietico, può « deperire », quando il diretto influsso educativo sugli individui della collettività controllata dal partito si è così ben radicato, che le lesioni delle norme saranno divenute così rare eccezioni da poter essere pu-

nite da parte delle « organizzazioni sociali » e degli « organi della autogestione comunista », senza bisogno di basarsi su un codice di leggi – quasi seguendo il « sano senso comunista del popolo ».

Sebbene si affermi che la forma, che viene data al diritto, e così pure quella, che viene data alla morale comunista, corrispondo ai dati obiettivi – per così dire, naturali – dell'economia sociale, questo legame perde di nuovo ogni suo valore per il fatto che spetta solo alla direzione del partito di decidere che cosa siano questi dati e leggi obiettive economico-sociali [29]. Invece di portare ad una liberazione che coincida con la giustizia, questo svolgimento storico conduce dunque, ad una costrizione, primariamente di carattere morale, nel futuro comunista, ma oggi coincidente con la volontà della direzione del partito e quindi prevalentemente di carattere legale. Non c'è alcuna altra libertà all'infuori dell'unica « verità » amministrata dal partito. Lungo il cammino che doveva portare alla realizzazione dell'assoluta giustizia si è, così, in realtà finiti nella totale ingiustizia: nell'abbandono completo della coscienza individuale ad una suprema istanza politico-ideologica che domina su di essa.

Perciò, malgrado ogni critica che si possa muovere all'ordinamento giuridico della società occidentale nel senso di Marx, – i marxisti sovietici in ogni caso non sono finora legittimati ad esprimere questa critica nel suo nome.

[29] Inoltre non mi sembra del tutto escluso che i frequenti richiami all'« oggettività » delle leggi economico-sociali e la delimitazione che da esse deriva all'arbitrio della dirigenza politica siano stati incoraggiati dall'ultimo scritto di Stalin. Nelle sue *Osservazioni sulle questioni economiche relative alla discussione del novembre 1951*, Stalin scrive nel febbraio del 1952: « Alcuni compagni negano il carattere obiettivo delle leggi della scienza, in particolare delle leggi dell'economia politica nel socialismo... Questi compagni si sbagliano radicalmente... » in *Problemi economici del socialismo nell'URSS*, Edizioni Rinascita, Roma 1953, pp. 9 sg.

MUTAMENTI DELLA CRITICA MARXISTA ALLA RELIGIONE

1. Introduzione

La religione, in particolare quella cristiana, è criticata da tutti i marxisti – cominciando dallo stesso Marx fino ai suoi aderenti contemporanei. Ma questa critica non è affatto rimasta sempre la stessa: essa risale a condizioni storico-sociali e ad atteggiamenti spirituali estremamente differenti ed ha subito almeno *un* mutamento *radicale*. La critica marxiana della religione può intendersi solo sullo sfondo della filosofia hegeliana e dell'antropologia feuerbachiana, che essa contiene in sé ambedue « superate » (*aufgehoben*). Ma lo svolgimento successivo di questa critica è dovuto più al monismo materialista del XIX secolo (Darwin, Haeckel ecc.) e ai bisogni speculativi di un partito proletario di massa che non all'opera di Karl Marx. Infine nelle proposizioni leniniane di critica alla religione troviamo una combinazione di esperienze specificamente russe con una chiesa docile all'autocrazia zarista e con tratti di un'avversione quasi patologica contro lo spiritualismo teologico, che egli scambia semplicemente per la religione in quanto tale. Gli errori di interpretazione, in cui continuamente incorrono tanto gli aderenti quanto gli avversari del marxismo, derivano per lo più dal fatto che le varie forme di questa critica della religione sono state scambiate e commiste fra di loro.

2. Hegel

Non soltanto Marx, anche Feuerbach e naturalmente gli hegeliani di sinistra recano ancora nel loro pensiero l'impronta della filosofia di Hegel persino là dove si rivoltano contro il maestro. Nemmeno il loro pensiero, perciò, può essere inteso ed interpretato, se non lo si riconnette a Hegel. Tuttavia non è qui certo possibile rendere giustizia dei molteplici aspetti della grandiosa sintesi del pensiero occidentale, che Hegel ha elaborato. Per quel che qui ci riguarda, basta accennare ad alcuni aspetti della filosofia della religione – in primo luogo del *posto* sistematico che la religione occupa nell'insieme del pensiero hegeliano.

Hegel ha cercato di determinare continuamente la posizione sistematica della religione. Nella forma definitiva della sua filosofia essa si profila come il secondo grado dello « spirito assoluto », come la forma in cui Dio si configura per gli uomini ad un determinato livello storico di cultura. Come la filosofia della religione concepisce le religioni della terra come uno sviluppo non solo storico, ma anche ad un tempo razionalmente necessario, che dalle inadeguate rappresentazioni di Dio (degli egiziani ecc.) giunge fino alla religione suprema, alla « religione assoluta », il cristianesimo, così nella struttura triadica dello spirito assoluto la religione compare al secondo grado della costruzione che procede dall'arte, oltre la religione, fino al sapere assoluto, la scienza speculativa. Ciò, che nella religione è solo rappresentato (o sentito), la sapienza speculativa può concepirlo nel *concetto* adeguato. Si dissipa l'inadeguatezza della visione intuitiva: nel successivo effettuarsi del pensiero dialettico colui stesso che pensa partecipa al pensiero-di-sé dell'assoluto (di Dio). Così Dio (lo spirito assoluto) ritorna completamente a se stesso solo indicando speculativamente la via e perciò in lui si compie la creazione. Non vogliamo qui scatenare di nuovo la disputa, se il sistema di Hegel debba essere definito « panteistico » o se si rinvenga in lui una legittima forma tarda di speculazione mistica trinitaria. Di maggior peso al fine della comprensione dei suoi eredi è piuttosto la maniera, in cui Hegel media la sfera dello spirito assoluto nell'insieme (e in particolare la religione) con quella *politico-sociale.*

Nel modello di pensiero dialettico lo spirito assoluto è anche inteso come l'« unità del soggettivo e dell'oggettivo », ossia in esso la unità dialettica dell'uomo singolo (spirituale) con l'ordine (del pari spirituale, obiettivamente razionale) della vita sociale e statuale si trova *rappresentata* (arte classica e sua perfezione nella polis), *raffigurata in immagine* (religione: idea della comunità) e, infine, *conosciuta concettualmente* (sapere assoluto). Così visto, lo spirito assoluto sembra giungere solo « successivamente » alla riconciliazione del soggettivo

(individuale) e dell'oggettivo, già realizzatasi nello Stato obiettivo-razionale.

Però quest'apparenza inganna, poiché *inversamente* per Hegel l'accoglimento di una determinata forma religiosa condiziona la realizzazione di una figura, ad essa corrispondente, della comunità politica: come i popoli si raffigurano Dio, così « sono essi », e così forgiano i loro Stati.

Come un popolo si rappresenta Iddio, così si rappresenta anche il suo rapporto con Dio o sé medesimo: in tal modo la religione è anche *il concetto che il popolo ha di sé*. Un popolo che *considera la natura come il suo Dio non può essere* un popolo libero: solo quando vede in Dio uno spirito *al disopra della natura* diviene esso stesso spirito, e libero [1].

Secondo Hegel, dunque, la religione forma la « base », sulla quale si eleva una sovrastruttura dipendente e improntata da questa sottostruttura. Solo con il cristianesimo sono divenuti possibili Stati liberi, poiché solo in esso è stato riconosciuto « il diritto infinito della personalità », ma solo nel protestantesimo questa potenza del cristianesimo viene del tutto alla luce. Per quanto Hegel celebri la monarchia come il vertice dello sviluppo costituzionale, altrettanto chiaramente però opta, nello stesso tempo, per lo Stato borghese postrivoluzionario. La rivoluzione in Francia resta pur sempre una « sublime aurora », ma essa doveva far naufragio, perché « senza Riforma » la rivoluzione non può attecchire e la società si trova ad essere sballottata senza soluzione fra ribellione e restaurazione. Sebbene non sia esplicitamente espresso, si può bene supporre che Hegel considerasse la rivoluzione inglese borghese del XVII secolo e le *riforme* prussiane, che fanno seguito alla Rivoluzione francese, come le configurazioni adeguate di quel processo che riversa nella realtà sociale il principio cristiano. « La religione dev'essere dunque considerata come trapassante di necessità in costituzione, reggimento mondano, vita terrena » [2]. L'aspetto che assume la vita profana, in cui « la religione trapassa », dipende di volta in volta dalla figura concreta di quest'ultima.

La filosofia hegeliana lascia aperte molte questioni relative al significato, alla natura e al posto della religione nella realtà, alle quali si sono riallacciati tanto i giovani hegeliani quanto anche Feuerbach e Marx. In primo luogo: ha la religione un oggetto suo *proprio – distinto* dall'uomo e dalla società – oppure è essa soltanto l'immagine oggettivata (« reificata »), in cui si configura agli uomini di volta in volta l'unità di spirito soggettivo e oggettivo e in cui essi si raffigurano

[1] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di Guido Calogero e Corrado Fatta, volume I, La Nuova Italia, Firenze 1941, p. 122.
[2] *Op. cit.*, p. 128.

questa unità, la sentono e la « concepiscono »? Feuerbach si riannoda a questa questione rimasta aperta. Egli nella religione non scorge altro che la coscienza oggettivata « dell'uomo », che la aliena da se stesso, e nella teologia una antropologia che fraintende se stessa. Questa questione però costituisce anche per Marx il punto di partenza. Egli, a differenza di Feuerbach, mette in rilievo la « mediazione » storica o sociale delle idee religiose e attribuisce non all'individuo la funzione che, oltrepassandolo, fonda l'unità del reale, ma alla società, che per lui è ciò in cui si è tramutato l'hegeliano « spirito oggettivo ». In secondo luogo: alla rappresentazione religiosa spetta ancora un valore a sé stante accanto al « sapere assoluto », la sapienza speculativa, oppure è essa accettata soltanto come una inevitabile ma provvisoria conseguenza della carente formazione filosofica della maggioranza dei ceti sociali? Gli hegeliani di sinistra (soprattutto Bruno Bauer e i suoi amici) ripresero con intento critico l'interpretazione di Hegel che riserba ad una élite la filosofia speculativa. Nella *Enciclopedia* Hegel aveva detto che « il contenuto della filosofia e della religione è il medesimo », ma che « la religione è la verità per tutti gli uomini »[3]. I teologi hegeliani di sinistra si scontrarono contro questa distinzione fra una forma di verità essoterica, accessibile a tutti gli uomini, e una esoterica, riservata ai filosofi, e, demitificando, cercarono di risolvere in speculazione il contenuto delle rappresentazioni teologiche, a fine di aprire la via per una sapienza accessibile a tutti. Che in effetti Hegel volesse distinguere fra una sapienza perfetta di una élite intellettuale e politica e la verità, manifestantesi in forma inadeguata, della religione, si potrebbe concludere anche in base ad una formulazione postuma, che risale agli anni 1805-06 in Jena, ma che solo nel 1931-32 fu pubblicata. Quivi è detto:

> Come esiste una speciale amministrazione della giustizia per speciali ceti, dovrebbe esserci per essi una scienza speciale e una religione speciale; fino a questo punto i nostri Stati non sono ancora giunti[4].

Certo è discutibile se questo passo non fosse inteso in senso ironico-polemico.

3. Feuerbach

L'intento della filosofia critica di Feuerbach è di risolvere in antropologia sia la teologia che la filosofia speculativa. Non solo la coscienza religiosa, ma anche la sua sublimazione in figura filosofica, la specula-

[3] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, trad. di Benedetto Croce, Laterza, Bari 1907, pp. 500-1.

[4] *Jenenser Realphilosophie*, Hoffmeister, p. 258.

zione hegeliana, deve essere smascherata come falsa coscienza. Di fronte ad essa compare come positivo punto di partenza l'uomo concreto-sensibile e come aspetto sociale unicamente il rapporto Io-Tu e l'amore. Come principio metodologico è scelto il positivismo:

La filosofia è la conoscenza di ciò che è. La legge suprema, la suprema missione della filosofia consiste nel pensare, nel conoscere le cose e le essenze *come sono*[5].

Dio, l'oggetto della teologia, e lo « spirito assoluto », l'oggetto della speculazione, sono concepiti da Feuerbach come oggettivazioni e proiezioni di proprietà umane in un aldilà della realtà individuale-umana. Egli scrive nell'*Essenza del cristianesimo*:

Ciò che l'uomo pone come oggetto nell'altro non è che il suo stesso *essere oggettivato*. Come l'uomo pensa, quali sono i suoi principî, tale è il suo dio... *La coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé*. Tu conosci l'uomo dal suo dio, e, reciprocamente, Dio dall'uomo; l'uno e l'altro si identificano... Dio è l'intimo rivelato, l'essenza dell'uomo espressa; la religione è la solenne rivelazione dei tesori celati dell'uomo, la *pubblica professione dei suoi segreti d'amore*[6].

Questa è l'inversione cosciente ed esatta della formula, con cui la filosofia speculativa di Hegel aveva espresso il rapporto fra l'autoconoscenza di Dio e la coscienza che l'uomo ha di Dio.

Feuerbach cerca la radice della rappresentazione specificamente religiosa nella psiche umana individuale: « Come l'uomo pensa, quali sono i suoi principi, tale è il suo dio ». Ma che egli si rappresenti un dio *in generale*, Feuerbach lo spiega col fatto che l'individuo scopre in sé delle proprietà, che egli invero può immaginarsi aumentate all'infinito, ma ad un tempo sa che esse non saranno mai da lui ottenute in tale perfezione. « L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo *liberato dai limiti dell'individuo*, cioè dai limiti della *corporeità* e della *realtà*, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un *altro* essere da lui distinto... »[7]. Incapace di attribuire al « genere » umano la perfezione massima pensabile del *sapere*, *sentire* e *volere* (onniscienza, amore universale e onnipotenza), il singolo individuo religioso proietta queste qualità in un essere fittizio trascendente, che egli chiama Dio e che egli umilmente implora di lasciarlo prendere parte alle qualità a lui attribuite. Anche nei confronti di Hegel, Feuerbach applica lo

[5] L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire* (comprendente le *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*), a cura di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 1948, p. 56.
[6] L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, trad. di Camilla Cometti, Feltrinelli, Milano 1960, pp. 37-8.
[7] *Op. cit.*, p. 39.

stesso « metodo critico » e fa discendere i suoi concetti speculativi da *predicati* ipostatizzati:

Il metodo proprio della critica riformatrice della filosofia speculativa in generale non si disgiunge da quello già applicato nella filosofia religiosa. Noi siamo sempre in grado di ridurre il *predicato* a soggetto, e in quanto soggetto di farne un oggetto o principio; basta dunque che noi capovolgiamo la filosofia speculativa e allora avremo finalmente la verità messa a nudo, la pura, la schietta verità [8].

Nelle *Tesi provvisorie* (1842) di Feuerbach sono anticipati molti aspetti della posteriore critica alla religione di Marx ed Engels: il rilievo dato alla realtà sensibile-concreta dell'uomo, la « ritrasformazione » dei predicati ipostatizzati in Dio in proprietà dell'uomo (come ente generico), la formula « il pensiero deriva dall'essere, ma non l'essere dal pensiero » [9], la sintesi del principio attivo (cosciente) e passivo (sensitivo) come sintesi della natura tedesca e francese [10] ecc. Nell'*Essenza del Cristianesimo* troviamo già anche gli accenni di una teoria dell'origine della religione, che preannunciano le proposizioni famose di Marx della *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*. Ivi infatti si dice:

Dio è... l'eco del nostro grido di dolore. La sofferenza deve estrinsecarsi; inconsciamente l'artista dà piglio al liuto per effondere nella musica la propria sofferenza. Placa il suo dolore nell'ascoltarlo, nell'oggettivarlo; allevia il peso che opprime il suo cuore partecipandolo, trasformando il suo dolore in dolore universale... Questo *conforto del cuore*, questo segreto che ha potuto rivelarsi, *questa sofferenza che ha potuto effondersi è Dio*. Dio è una *lacrima dell'amore* versata nel più profondo segreto sulla miseria umana. « Dio è un inesprimibile sospiro celato nel fondo dell'anima » (Sebastian Franck von Wörd) – questo è il motto più notevole, più profondo e più vero della mistica cristiana [11].

Rigorosamente parlando, dunque, abbiamo due « fonti », da cui secondo Feuerbach scaturiscono le rappresentazioni religiose: una *intellettuale*, che consiste nella incapacità degli individui di attribuire al genere umano (indefinitivamente perfezionantesi) le proprietà umane pensate nella loro estensione all'infinito e che li induce a ipostatizzare, in base a questi predicati, un soggetto nell'aldilà, e una *sensitiva*, che consiste nell'incapacità a consolarsi e a vincere altrimenti il dolore e la miseria che son congiunte all'esistenza umana. In un altro passo è specificato ancor più dappresso il motivo di questo dolore: « nell'*oppressione* della vita, particolarmente della *vita borghese e politica* » *sorge* il « desiderio positivo... di una vita migliore dopo la morte »,

[8] L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire* cit., p. 50.
[9] *Op. cit.*, p. 63.
[10] *Op. cit.*, p. 60.
[11] L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo* cit., p. 151.

della quale poi la religione si presume assuma la garanzia [12]. Perciò comune sia alla radice intellettuale che a quella sensitiva della credenza in Dio è la consapevolezza dell'angoscia per la *finitezza* dell'esistenza umana individuale.

Ora la critica della religione si giustifica agli occhi dell'illuminista Feuerbach per il fatto che essa – riprendendo a Dio le proprietà del genere a lui falsamente attribuite – arricchisce e libera l'umanità. Come ogni illuminismo, anche la filosofia di Feuerbach crede di potere effettuare quell'atto liberatorio con una mera metamorfosi della coscienza, sebbene si parli qua e là di « prassi ». La sintesi proposta da Feuerbach è una sintesi di intuizione sensibile e di pensiero concettuale, *non* ancora quella di coscienza e atto, come in A. Cieszkowski, Moses Hess e Karl Marx.

4. Karl Marx

Marx muove dalla posizione della critica feuerbachiana alla religione, la considera un risultato acquisito. Marx però non si ferma a questo risultato, e lo sorpassa immediatamente. Se Feuerbach aveva ricondotto l'idea di Dio al pensiero ed ai principi dell'uomo individuale, ora Marx, a sua volta, si chiede da che cosa i singoli individui umani sono condizionati, quali rappresentazioni religiose sviluppano o a quali si tengono fermi. Laddove Feuerbach intendeva la coscienza di Dio come un'autocoscienza dell'uomo, Marx pone la questione della natura di quest'uomo, che può sviluppare la sua autocoscienza solo in questa forma alienata. Il problema viene spostato di un grado: « Il fondamento della critica irreligiosa è questo: è l'uomo che fa la religione, e non la religione che fa l'uomo » [13]. Fin qui Marx concorda con Feuerbach. Ma poi prosegue:

> La religione è la coscienza di sé e la consapevolezza del proprio valore dell'uomo, il quale o non ha ancora acquistato la propria autonomia o l'ha già perduta. Ma l'uomo non è un essere astratto che vaga fuori del mondo. L'uomo *non è altro che il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società* producono la religione, che è una *coscienza capovolta del mondo,* appunto perché essi costituiscono un *mondo capovolto* [14].

Con ciò il principio della critica marxiana della religione è già formulato. Lo Stato e la società nella loro specifica forma, imperfetta, ingiusta ed inumana, generano, corrispondentemente al loro proprio « capovolgimento », una coscienza capovolta che l'uomo viene ad ave-

[12] *Op. cit.*, p. 166.
[13] K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Scritti politici giovanili* cit., p. 394.
[14] *Ibid.*

re di sé: la coscienza religiosa. Perciò anche il compito si sposta dalla critica illuminista della religione alla *critica pratica* di quei rapporti sociali e politici, che fanno sorgere o mantengono in vita la coscienza religiosa. La religione è ulteriormente designata come « sanzione morale », « solenne completamento », « fondamento generale della consolazione e giustificazione » di questo mondo [15]. Vale a dire che essa appartiene quale parte costitutiva a questa cattiva (capovolta) realtà, non semplicemente come la coscienza (capovolta) che le è propria. Essa è necessaria per consolare gli uomini da questo mondo cattivo, per renderlo (appunto in questo modo) sopportabile e giustificarlo. Senza religione questo mondo non sarebbe capace di mantenersi in piedi, e anche per questa ragione essa (spontaneamente) sempre risorge dalle inumane condizioni di vita.

Tuttavia in questo insieme distorto e cattivo la religione rappresenta pur sempre la parte migliore, poiché « la miseria religiosa è, da un lato, l'*espressione* della miseria effettiva e, dall'altro, la *protesta* contro questa miseria effettiva. La religione è il *gemito della creatura oppressa*, l'animo di un mondo senza cuore, così come è lo spirito d'una condizione di vita priva di spiritualità. Essa è l'oppio del popolo » [16]. Vale la pena di leggere attentamente queste formule roboanti dalla risonanza un po' retorica, se si vuole capire Marx nel modo giusto. La definizione (per altro nient'affatto originale) della religione come oppio è la sola immagine che sia penetrata nella coscienza generale, ma è ben lungi dall'essere la più rivelatrice. La religione è definita come *espressione* della miseria del mondo, come « gemito della creatura oppressa ». Questa formula l'abbiamo incontrata già in Feuerbach, che cita Sebastian Franck von Wörd: « Dio è un inesprimibile sospiro celato nel fondo dell'anima ». Ma al tempo stesso la religione è anche una *protesta* contro questa miseria. Una protesta che, certo, – secondo la concezione marxista – resta impotente e inefficace, poiché essa induce a distogliere lo sguardo da questo mondo e a riporre la speranza nell'aldilà. Solo dopo essere stata raffigurata come gemito che risveglia la compartecipazione e come protesta che provoca alla simpatia, la manifestazione religiosa è, in terzo luogo, criticata come « oppio », in quanto mezzo narcotico e sedativo. L'effetto storditivo di essa è visto nel fatto che, additando una felicità trascendente, insegna ad accettare l'infelicità terrena. Marx non vuole dire altro, anche

[15] *Op. cit.*, p. 395.
[16] *Op. cit.*, p. 395. [Nell'ultima frase, però, ho creduto opportuno distaccarmi dalla traduzione di Luigi Firpo, che suona: « Essa è l'oppio *per il* popolo », per tenermi più vicino all'originale tedesco: « Sie ist das Opium *des* Volkes », ciò per i motivi che risulteranno chiari più oltre alle pp. 257-58. (*N.d.T.*)].

quando apostrofa la religione come « spirito di una condizione di vita priva di spiritualità ». Essa, dunque, appare tanto più spirituale ed estetica, e tanto più il mondo materiale si mostra privo di spiritualità, quanto più essa ha respinto lo spirito umano in un aldilà. Perciò la religione può soddisfare, certamente, nello spirito, nella coscienza illusoriamente, non in maniera completa e reale. Essa è un farmaco, che non contribuisce a guarire la malattia di cui soffrono la società e con essa l'uomo (tutte e due formano un'unità!), ma può solo lenire la sofferenza. Onde a Marx sembra assurdo (e persino inumano) accettare per gli uomini questo palliativo soltanto, trascurando del tutto il fatto che – finché dura la malattia – questo mezzo lenitivo sarà sempre vano; ma si tratta, invece, di guarire la malattia stessa e rendere così superfluo l'oppio:

> La soppressione della religione quale felicità illusoria del popolo è il *presupposto della sua felicità vera.* La necessità di rinunciare alle illusioni riguardanti le proprie condizioni, è la necessità di rinunciare a quelle condizioni che hanno bisogno di illusioni. La critica della religione è, dunque, in germe, la critica della valle di lacrime di cui la religione è l'aureola sacra... È anzitutto còmpito della filosofia, operante al servizio della storia, di smascherare l'alienazione che l'uomo fa di se stesso nelle sue forme profane, dopo che la *forma sacra dell'umana alienazione di se stesso* è stata smascherata. La critica del Cielo si trasforma così nella *critica della terra,* la critica della religione in *quella del diritto,* la critica della teologia in *quella della politica*[17].

Proprio come sopra aveva detto: « Questo Stato e questa società producono la religione », anche nella frase ultimamente citata si parla solo di una critica del diritto e della *politica.* Ma, come è noto, Marx non rimane fermo a questa forma di critica. Egli, piuttosto, cerca di riportare tutte le forme dell'alienazione dell'uomo da se stesso alle loro radici, che egli scopre nel lavoro alienato, nelle relazioni sociali alienate della società produttrice di merci. Diritto e Stato appaiono, allora, di fronte alla società alienata ed alienante parimenti come null'altro che dei fenomeni derivati, come « sovrastrutture ». Al tempo in cui concepiva la *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione* (1843) non era ancora chiaramente entrata nella visuale di Marx la *Critica della economia politica* – cui egli pose mano per la prima volta nei *Pariser Manuskripte.* Certo Marx già sapeva che l'emancipazione *politica* effettuata dalla rivoluzione borghese non aveva portato né poteva portare ancora quella « liberazione umana », che essa aveva scritto sulla sua bandiera e che Marx difendeva. Inoltre – riallacciandosi alle formulazioni di Hess e forse anche a proposizioni di August Graf von Cieszkowski – egli avanza già la sua speranza di una rivolu-

[17] *Ibid.*

zione proletaria e di una combinazione dello spirito francese con quello tedesco (della filosofia tedesca con il socialismo francese), quale aveva preso in considerazione anche Feuerbach.

Infine, nei suoi scritti giovanili, a Marx preme una unione dell'autocoscienza con la prassi storica che « sopprima » sul serio tutte le precedenti filosofie. Nella prima tesi su Feuerbach (1845) è mosso il rimprovero contro ogni materialismo precedente (compreso quello di Feuerbach) di concepire « il reale, il sensibile... solo sotto la forma di *oggetto* o di *intuizione* » [18]. Egli, diversamente, con la sua concezione vuole fare valere la « *attività sensibile umana, l'attività pratica* », l'aspetto soggettivo e attivo della realtà. Come prassi in senso eminente appare qui l'*attività « rivoluzionaria »*, « *pratico-critica* ». Nell'azione rivoluzionaria del proletariato, riscossosi e risvegliatosi all'autocoscienza politica, deve ad un tempo intendere se stessa e muoversi con una coscienza adeguata la *sostanza storica*, che anche Hegel poté spiritualizzare soltanto concependola nell'interiorità. Qui Marx sperava non solo di imbattersi, ma di penetrare in quella realtà, che fino allora non era stata dai filosofi che interpretata in modi sempre diversi: « I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo » (XI tesi su Feuerbach) [19]. In luogo della sintesi feuerbachiana di pensiero e intuizione subentra quella di autocoscienza e azione rivoluzionaria.

> Il fatto stesso che la base mondana [della religione] si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente non si può spiegare se non colla dissociazione interna e colla contraddizione di questa base mondana. Questa deve pertanto essere compresa prima di tutto nella sua contraddizione e poi, attraverso la rimozione della contraddizione, rivoluzionata praticamente. (IV tesi su Feuerbach) [20].

Il secondo di questi due compiti Marx l'aveva già visto chiaramente nel 1844: la radicale emancipazione umana poteva essere costituita solo da una classe « radicalmente incatenata », dal proletariato industriale, in virtù della cui azione anche *tutti gli uomini* sarebbero stati liberati, poiché esso non può rendersi libero in quanto classe se non preparando la fine di ogni specie di « dominio dell'uomo sull'uomo » e di « sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo ». Ma con la soppressione di queste relazioni sociali inumane sparirà anche la miseria, di cui la religione era stata la necessaria espressione e la protesta impotente.

[18] In F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1947, appendice, p. 63.
[19] *Op. cit.*, p. 66.
[20] *Op. cit.*, p. 64.

La « contraddizione interna della base mondana » della religione, e precisamente la struttura antagonistica della società e il carattere contraddittorio dell'economia politica borghese, Marx l'ha ulteriormente indagata nelle sue opere principali *Il Capitale* e *Teorie sul plusvalore*. La critica della religione degli scritti giovanili, dunque, è continuata, almeno indirettamente, nei lavori per la *Critica dell'economia politica*.

Nel primo capitolo del *Capitale* (1867) è contenuto il famoso paragrafo sul *Carattere di feticcio della merce e il suo arcano*, nel quale si fa riferimento diretto al problema dell'alienazione religiosa. Nella società produttrice di merci le relazioni fra gli individui appaiono dipendere da cose, dalle merci e dalle loro leggi di moto (sul mercato). Un potere arcano tramuta in « merci » i prodotti del lavoro umano, che abbiano determinate qualità che ne permettono l'uso, conferisce ad esse « valore » e le rende scambiabili con altre merci equivalenti. Nel paragrafo citato Marx cerca di svelare questo mistero.

> L'arcano della forma di merce – spiega – consiste... nel fatto che tale forma rimanda agli uomini come uno specchio i caratteri sociali del loro proprio lavoro trasformati in *caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro*, in proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi rispecchia anche il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di oggetti, avente esistenza al di fuori dei produttori stessi. Mediante questo quid pro quo i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili cioè cose sociali... Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi... per trovare un'analogia dobbiamo involarci nella *regione nebulosa del mondo religioso*. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro ed in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci fanno i prodotti della mano umana. Questo io lo chiamo il *feticismo* che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci [21].

Ma secondo Marx il carattere di feticcio delle merci ed il farsi indipendente del mondo della merce davanti agli individui che lo producono con il lavoro ripartito non rappresentano soltanto un'*analogia* rispetto alla alienazione religiosa, ma formano anche la base del loro mantenersi in vita. Finché le relazioni sociali degli uomini appariranno loro come relazioni di cose estranee (merci), finché la società apparirà loro di fronte come un complesso di relazioni oggettive con leggi sue proprie incontrollabili, essi non cesseranno di immaginarsi un fittizio ente divino trascendente al di là di questa società, proprio

[21] K. MARX, *Il Capitale*, libro I, cit., pp. 85-6.

allo stesso modo in cui hanno bisogno di un potere politico (dello Stato) per domare e regolare questa società.

Ma se la non-trasparenza specifica della società produttrice di merci è la causa dell'alienazione religiosa degli uomini contemporanei, allora affiora di necessità la questione: come mai la coscienza religiosa è sorta già a livelli molto più primitivi dello sviluppo sociale. A quei tempi gli organismi sociali erano più semplici, più trasparenti e più comprensibili: a che cosa, dunque, è dovuto che gli uomini non giunsero ancora a prendere coscienza di sé stessi e della mediazione sociale delle loro individualità?

Quegli antichi organismi sociali di produzione sono straordinariamente più semplici e più trasparenti dell'organismo borghese, ma poggiano sulla *immaturità dell'uomo individuale*, che ancora non si è staccato dal cordone ombelicale del legame naturale di specie con altri uomini, oppure su *rapporti immediati di padronanza e di servitù*. Sono il portato di un basso grado di svolgimento delle forze produttive del lavoro, e di rapporti fra gli uomini *chiusi* entro il processo materiale di generazione della vita, e quindi fra loro stessi, e *fra loro e la natura*: rapporti che sono ancora impacciati, in corrispondenza a quel basso grado di svolgimento. Tale impaccio reale si rispecchia idealmente nelle *antiche religioni naturali ed etniche*...[22].

Qui, dunque, la coscienza religiosa poggia sul fatto che o gli individui sono ancora tutt'uno con la società in cui originariamente sono cresciuti oppure non hanno ancora sviluppato alcuna coscienza individuale, ovvero vivono in immediati rapporti di signoria e di servitù (schiavitù, servitù della gleba); ambedue i fenomeni, però, sono, in definitiva, il portato del basso stadio di sviluppo dell'abilità umana nel lavoro (strumenti, macchine ecc.). Ma nella moderna società borghese l'individuo autocosciente si è svincolato completamente dalle comunità naturali, ristabilisce con esse una relazione *cosciente*, ed i rapporti immediati di signoria e servitù sono soppressi dall'instaurazione della generale uguaglianza giuridica (libertà di concludere contratti).

Ormai le antiche religioni naturali ed etniche sono divenute impossibili e cedono il passo al cristianesimo:

Per una società di produttori di merci, il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nel comportarsi di fronte ai propri prodotti come *merci*, e dunque come *valori*, e nel riferire i propri lavori privati l'uno all'altro in questa forma oggettiva come uguale lavoro *umano*, il *cristianesimo* col suo culto dell'uomo astratto, e *in ispecie nel suo svolgimento borghese*, nel protestantesimo, deismo ecc., è la forma di religione più corrispondente[23].

[22] *Op. cit.*, p. 93.
[23] *Op. cit.*, pp. 92-3.

L'individualismo della pietà protestante appare qui come « corrispondente » alla maniera individuale della produzione e all'isolamento dei produttori uniti solo dal mercato. Alla Chiesa che diventa invisibile si confà la società che diventa invisibile e che conduce e guida gli individui quasi celata dietro il mercato. La « invisible hand » di Adam Smith è preannunciata dalla « Provvidenza » intesa in un senso assai anonimo, quale essa è predicata nella moderna teologia. Karl Marx, dunque, si è reso conto assai prima di Max Weber di certi nessi esistenti fra il protestantesimo e lo « spirito del capitalismo », ma non ha affatto affermato, come forse si potrebbe supporre, un rapporto monocausale fra capitalismo e protestantesimo, ma unicamente ha caratterizzato il « protestantesimo, deismo ecc. » come le forme religiose « corrispondenti » alla società capitalistica delle merci.

Nel *Capitale* si attende il superamento della religione da un tale cambiamento del modo di produzione, chè faccia diventare ad un tempo « trasparenti » e « razionali » i rapporti fra gli uomini (con che dovrebbero intendersi relazioni libere, dovute solo ai compiti tecnici e al modo di vedere individuale).

> *Il riflesso religioso* del mondo reale può scomparire... soltanto quando i *rapporti della vita pratica quotidiana* presentano agli uomini *giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra di loro e la natura.* La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano [24].

Invece di un certo misticismo dell'azione rivoluzionaria (e ad un tempo « autocosciente ») ci si presenta qui lo schizzo di un ordine sociale, in cui le relazioni degli uomini fra di loro e con la natura sono divenute chiaramente riconoscibili e insieme razionalmente accettabili. In una società così costruita, che Marx ritiene raggiungibile solo se gli individui spontaneamente associati assumono il controllo della produzione e della distribuzione, « il riflesso religioso del mondo reale » verrebbe a « *scomparire* ». Il còmpito, che si profila, non è affatto, dunque, questo: combattere la religione; ma, ora più esclusivamente di prima: instaurare una società, che porta la coscienza religiosa ad estinguersi. Sofferenza e miseria, da cui Feuerbach già faceva derivare la religione, sono ora più precisamente indicati come il soffrire per condizioni di vita (ordinamenti sociali) non volontari e irrazionali, incomprensibilmente estranei. L'accento si è spostato dal dolore emotivo a quello intellettuale, senza dover dimenticare per questo le sofferenze

[24] *Op. cit.*, p. 93.

patite emozionalmente. La formula, con cui Marx tratteggia la futura società libera, è più scarna che nei quaderni di estratti degli anni quaranta, ma tuttavia mi sembra legittimo ricordarla, poiché in essa è documentato con l'evidenza più irrefutabile che la « trasfigurazione religiosa » deve essere resa superflua dalla fondazione di una « società umana », la cui raggiante immagine stava, come motivo propulsore, celata sotto gli sforzi, e scientifici e politici, di Karl Marx:

> Posto che noi avessimo prodotto *in quanto uomini* [non in quanto enti parziali produttivi di merci (I.F.)]: ciascuno di noi nella sua produzione avrebbe doppiamente affermato se stesso e l'altro. Io avrei 1. oggettivato nella mia produzione la mia individualità nella sua peculiarità... 2. Nella tua fruizione o nell'uso che tu fai del mio prodotto avrei immediatamente la soddisfazione sia di sapere di aver appagato col mio lavoro un bisogno umano sia di aver oggettivato l'essenza umana... 3. di essere stato per te il *mediatore* fra te e il genere, dunque che tu mi sappia e senta come completamento del tuo proprio essere e come parte necessaria di te stesso, dunque di sapermi confermato *nel tuo pensiero e nel tuo amore*... Le nostre produzioni sarebbero altrettanti specchi, che restituirebbero la chiara immagine della nostra essenza[25].

Se l'umanità, secondo la convinzione di Marx, andava già allora intesa come « creatrice di se stessa », ora questo fatto si fa per la prima volta pienamente cosciente e visibile, nella società perfettamente umana, ai membri di questo insieme in cui vigono relazioni di vicendevole amore. I singoli non avrebbero più bisogno di alcun « mediatore » speciale, per unirsi al genere (o al corrispondente del genere proiettato nell'aldilà, Dio), ognuno è per l'altro insieme scopo e mediatore (non « mezzo » da usare per i propri fini egoistici). La società umana di uomini sociali ha preso il posto di Dio e della perfezione divina.

5. Da Friedrich Engels a V. I. Lenin: la trasformazione del marxismo in una « Weltanschauung scientifica »

In Friedrich Engels accanto alle tesi svolte da Marx sulla critica della religione si trovano argomenti sempre più numerosi tratti dalla contemporanea filosofia positivistica e materialistica. L'« integrazione » corrisponde, però, al crescente spostamento del centro di gravità dell'attività del movimento operaio: dalla critica dell'economia politica e dalla speranza dell'azione rivoluzionaria sovvertitrice dell'ordine costituito, alla Weltanschauung proletaria e al rafforzamento e mantenimento dell'organizzazione (il partito). Essendosi il partito socialista proletario consolidato fino a contare un milione di aderenti e mancando tuttavia di verificarsi la rivoluzione, sorgeva sempre di più

[25] MEGA, Erste Abteilung, Band 3, pp. 546 sg.

il bisogno di fondare e rafforzare speculativamente l'unità organizzativa. Quanto più la prospettiva della rivoluzione si allontanava, tanto più importante parve ai dirigenti del partito poter segnare la linea divisoria rispetto all'ambiente borghese, mediante una loro *propria Weltanschauung*. Diventa questa Weltanschauung il « materialismo dialettico », in cui sono combinati elementi della dialettica hegeliana con la teoria evoluzionistica materialistica di Haeckel e di altri. Che *per il contenuto* questa Weltanschauung non si distingua molto da quella borghese della medesima epoca, non se ne avvidero né Engels né i suoi « eredi » Kautsky e Lenin. L'opposizione sociale borghesia-proletariato viene tradotta nell'opposizione speculativa idealismo-materialismo. La borghesia divenuta conservatrice è considerata idealista e (almeno esteriormente) religiosa. Un individuo, perciò, può anche documentare, sebbene provenga da altri ceti sociali, la sua appartenenza al movimento marxista dei lavoratori con la sua adesione al materialismo dialettico antireligioso. Veramente in precedenti epoche storiche – come Engels riconosce – anche la borghesia era materialistico-atea o almeno deista (ciò che, secondo Engels, equivale ad una forma timida e prudente di ateismo). Il movimento marxista rivoluzionario dei lavoratori si rivelerebbe qui, dunque, come « erede » dei « tratti progressivi » della prima borghesia. L'accento si sposta dalla critica e dalla prassi rivoluzionaria alla Weltanschauung e all'organizzazione.

Nei lavori preparatori all'*Antidühring* (1878) Engels tra l'altro annotava:

> Già il *corretto rispecchiamento della natura* estremamente difficile, prodotto di una lunga esperienza storica. Le forze naturali qualcosa di estraneo, di arcano, di superiore agli occhi dell'uomo primordiale. Ad un certo stadio, che *tutti* i popoli civili attraversano, egli se le assimila mediante *personificazione*. Fu appunto questo istinto di personificazione che creò dappertutto dèi, e il *consensus gentium* della prova dell'esistenza di Dio non prova appunto se non il carattere generale di questo istinto di personificazione quale *necessaria fase di transizione*, anche dunque della religione. Solo la reale conoscenza delle forze naturali ricaccia gli dèi o Dio posizione dopo posizione [26].

Questa concezione concorda abbastanza esattamente con quella di Auguste Comte e con la sua legge dei tre stadi. La coscienza religiosa è interpretata come un modo primitivo di conoscenza, che in virtù della scienza della natura diviene dapprima monoteistico, poi metafisico e infine si dissolve totalmente. Nell'introduzione all'*Antidühring* Engels aveva motivato in modo del tutto analogo a Comte la superfluità di una « filosofia che stia al di sopra delle altre scienze »:

[26] MEW, Band 20, p. 582.

Dal momento in cui si esige da ciascuna scienza particolare che essa si renda conto della sua posizione nel nesso complessivo delle cose e della conoscenza, ogni scienza *particolare* che abbia per oggetto il nesso complessivo diventa *superflua*. Ciò che quindi resta ancora in piedi, autonomamente, di tutta quanta la filosofia che si è avuta sino ad ora è la dottrina del pensiero e delle sue leggi, cioè la logica formale e la dialettica. *Tutto il resto si risolve nella scienza positiva* della natura e della storia [27].

Nella critica posteriore engelsiana e marxista della religione l'atteggiamento positivistico si restringe ad una polemica speculativa. Mentre dal punto di vista della fede scientifica positivista la religione diviene inutile con l'esplicarsi della scienza positiva, agli occhi dei *materialisti* essa appare come una Weltanschauung nemica. Queste due affermazioni – per loro natura incompatibili – si trovano combinate fra loro nell'affermazione che il « materialismo dialettico » sia una « Weltanschauung scientifica ». Con il progresso delle scienze Engels crede che possa essere riconquistata anche quella « unità dell'uomo con la natura », che nella religione e nella filosofia era andata perduta:

In particolare, dopo i poderosi progressi compiuti dalla scienza in questo secolo [il XIX secolo (I.F.)], siamo sempre più in condizione di conoscere, e quindi di imparare a dominare anche gli effetti naturali più remoti, per lo meno per quel che riguarda le nostre abituali attività produttive. Ma quanto più ciò accade, tanto più gli uomini *non solo sentiranno, ma anche sapranno, di formare un'unità con la natura* e tanto più insostenibile si farà il concetto, assurdo e innaturale, di una contrapposizione tra spirito e materia, tra uomo e natura, tra anima e corpo, che è penetrato in Europa dopo il crollo del mondo dell'antichità classica e che ha raggiunto il suo massimo sviluppo nel cristianesimo [28].

Mentre Marx mediante un cambiamento del modo di produzione voleva a tal punto mutare l'unione dei membri della società e la loro relazione con la natura, che essi esperiscano le relazioni fra di loro e la natura come un piacevole completamento e condizione dell'esplicazione della propria vita, Friedrich Engels – soprattutto nei suoi ultimi lavori – punta sul progresso del sapere naturale e sulla *padronanza* tecnica della natura. Quello che nella riflessione di Marx era solo un *momento* subordinato, anche se necessario, in Engels passa al centro dell'interesse. Il marxismo sovietico successivo ha ulteriormente seguito questa nuova rotta. Il progresso è identificato con quello scientifico-tecnico e la superiorità dell'« ordinamento sociale socialista » è vista in definitiva soprattutto nel fatto che esso garantisce le condizioni ottimali per lo sviluppo delle forze produttive (Stalin). Cor-

[27] F. ENGELS, *Antidühring* cit., p. 32.
[28] F. ENGELS, *Dialettica della natura* cit., pp. 216-17.

risponde perfettamente a ciò il fatto che ora le Chiese e la religione siano combattute soprattutto come impedimento alla piena esplicazione della ricerca scientifica e che il vecchio movimento ateo sopravviva nella « Società per la diffusione del sapere scientifico ». In un libro dell'ideologo della SED, Olaf Klohr, sta scritto del tutto conseguentemente: « Il conflitto fra scienza naturale e religione, fra immagine scientifica e biblica del mondo è iscritto nel corso stesso degli avvenimenti storici e non può essere eluso nell'interesse dello sviluppo del socialismo, poiché non c'è alcuna coesistenza pacifica fra opposte ideologie » [29].

Gli equivoci celati dietro questa nuova opposizione frontale riguardano tanto la natura della religione quanto quella della scienza. In parte risalgono al rapporto, che resta ancor oggi da chiarire, esistente fra il concetto di scienza hegeliano, marxiano, engelsiano e quello moderno (positivistico). Non si può negare che almeno nel concetto marxiano di scienza, e in parte anche in quello engelsiano, continui a vivere un pò di quel concetto assoluto e globale che Hegel aveva della scienza. In Marx il « sapere assoluto » si risolve nell'assoluto, storicamente condizionato, di una storia che nell'azione proletario-rivoluzionaria perviene alla coscienza di sé. In Engels affiora a tratti una Weltanschauung dialettico-materialistica tendenzialmente assoluta e onnicomprensiva, che potrebbe essere intesa, in modo analogo a come avveniva nel sistema hegeliano, come autocoscienza del mondo nell'uomo (del mondo invece che dello Spirito hegeliano, che nel mondo materiale si trovava soltanto « esteriorizzato »). Ma questa specie di scienza non si identifica con l'esame, verificabile sperimentalmente o mediante osservazione, dei nessi causali dei fenomeni naturali o sociali, quale è il portato della moderna scienza. Mentre la specie più antica, filosofica, di « scienza » cerca di rischiarare ad un tempo la connessione complessiva della realtà e il senso dell'esistenza umana, la « scienza » nel senso moderno, positivistico, può solo, dimostrando nessi causali o funzionali, rafforzare il potere dell'uomo sulla natura (e sui processi sociali). Perciò la scienza moderna non può più nemmeno venire in conflitto con la religione, se rimane nell'ambito della limitazione, che essa stessa si è scelta, ossia se si attiene all'indagine delle relazioni verificabili di fenomeni singoli (isolati).

Con Lenin la critica marxista della religione riceve un tono aspramente polemico, che non è affatto altrimenti spiegabile se non da un punto di vista psicologico – individuale: « La religione è l'*oppio per il popolo*. La religione è una sorta di grappa spirituale, in cui gli schiavi

[29] *Naturwissenschaft und Religion*, Berlino 1958, p. 6.

del capitale annegano le loro sembianze umane, la loro aspirazione ad una esistenza anche soltanto a metà degna dell'uomo »[30]. Sintomatica è in questa citazione la piccola variazione, ma gravida di conseguenze, della formula marxiana: « La religione è l'oppio *del popolo* ». Per Marx si trattava di un narcotico che è il popolo stesso nella sua miseria a crearsi e che proviene e si alimenta della miseria reale della sua condizione. Lenin ne fa – perfettamente nel senso della vecchia critica alla religione del XVIII secolo, per la quale Lenin nutriva una grande ammirazione – un mezzo intenzionalmente apprestato per il popolo servo dalle classi dominanti, per indurre « umiltà e pazienza nella vita terrena ». Per il politico Lenin la religione è in primo luogo, anzi quasi esclusivamente, uno strumento di dominio: « Il marxismo considera tutte le religioni odierne e tutte le Chiese, tutte le organizzazioni religiose *sempre* come organi della reazione borghese, che servono da *appoggio allo sfruttamento* e all'*annubilamento* della classe lavoratrice »[31]. Nonostante questa concezione politico-strumentale della funzione della religione il tattico Lenin continuamente sottolinea « che la propaganda atea della socialdemocrazia deve essere subordinata alla sua *missione principale*: allo spiegamento della lotta di classe delle masse sfruttate contro gli sfruttatori »[32]. In corrispondenza a ciò, i dirigenti del partito devono aver riguardo dei « pregiudizi religiosi » dei lavoratori, se così è più facile conquistarli alla causa di un'azione comune (uno sciopero p. es.). In questo consiglio di natura tattica sussiste ancora un po' della vecchia concezione di Marx, in base alla quale la religione « si estingue », se mediante gli sforzi comuni del proletariato rivoluzionario delle nazioni industriali sia stato fondato un ordinamento sociale socialista e infine anche comunista.

La polemica di Lenin raggiunge la sua punta massima nelle sue lettere a Maxim Gorkij, il quale apparteneva a un gruppo che professava una libera religiosità, e che si definiva « costruttori di Dio »:

> Proprio perché ogni idea religiosa, ogni idea di ogni domineddio è una cosa indicibilmente abominevole, che viene accettata con speciale indulgenza (spesso persino con benevolenza) dalla borghesia democratica – proprio per questo essa è l'abominazione più pericolosa, il contagio più disgustoso. Milioni di peccati, di bassezze, di violenze e di infezioni di natura psichica sono più facilmente riconosciuti dalla grande massa e sono perciò assai meno pericolosi della raffinata, spiritualizzata idea di un buon Dio, addobbata nelle più sontuose vesti « ideologiche » (Lettera a Maxim Gorkij del novembre 1913)[33].

[30] LENIN, *Werke*, Berlino 1963, vol. X, pp. 71 sg.
[31] LENIN, *Werke*, vol. XV, p. 405.
[32] *Op. cit.*, p. 408.
[33] LENIN, *Werke*, vol. XXXV, p. 99.

Nella misura in cui questo odio passionale per ogni specie di religione non può spiegarsi con la psicologia individuale, potrebbe dipendere dalla rabbia – proprio nel caso citato – di constatare che non sempre e dovunque alla religione può essere applicato il cliché, reso grossolano e deforme, che si era fatto di essa la critica borghese del XVIII secolo e che Lenin raccomandava di accogliere come tatticamente utile per le arretrate condizioni russe. Di qui il tono aspro nelle lettere a Maxim Gorkij, che era del resto assolutamente non ortodosso, e i cui lavori letterari Lenin ad un tempo ammirava e stimava.

6. Conclusioni

Dallo sviluppo, che abbiamo descritto, della critica marxista alla religione mi sembra si possano trarre due conclusioni:

1. Contro la tesi *marxiana*, secondo cui la religione sorge sempre da rapporti sociali, in cui l'uomo è un ente misero e schiavizzato e che per gli individui restano « non trasparenti », incomprensibili, la risposta cristiana può risuonare così: ebbene, allora facciamo una « scommessa » nel senso di Pascal. Noi *sappiamo* che la religione è qualcosa di diverso da una mera conseguenza della miseria umana e della insufficiente trasparenza dei rapporti sociali; se voi però siete convinti che non è così, allora *provate* che la religione si estingue *da sola*, quando si creino rapporti sociali ottimali (o « ideali »), in cui tutti gli uomini possano essere felici. Ma in questo caso non dovete pregiudicare la forza persuasiva di questa dimostrazione empirica procedendo con tutte le specie possibili di violenza sociale e politica contro i credenti e la loro Chiesa. La Chiesa non si opporrà agli sforzi di fondare rapporti veramente giusti e liberi, al contrario. Essa si asterrà anche dal pronunciarsi politicamente là dove creda che uno Stato si trovi su una falsa via, fintantoché almeno rimanga attendibile che il governo in questione agisca con la migliore intenzione. Ma avrà, a sua volta, il diritto di attendersi che alla sua riservatezza politica sia reso dall'altra parte l'onore di un pari riserbo.

2. Nei confronti della *più recente critica marxista alla religione*, tuttavia, la teologia e la teoria della scienza contemporanee sono in grado di portare in campo argomenti convincenti. Essa può mostrare come la fede cristiana non sia affatto legata a una immagine medioevale del mondo, e che la teologia odierna non pone più alcun limite alla ricerca scientifica, ma che interviene unicamente nell'interesse dell'uomo e del valore della sua persona a denunciare un'impiego privo di scrupoli delle conoscenze scientifiche. Contemporaneamente si richiamerà l'attenzione al modo di intendere la scienza proprio di tutti

gli scienziati più importanti della nostra epoca, i quali sanno esattamente quanto poco la scienza possa rispondere a questioni concernenti il senso dell'esistenza dell'uomo, il valore della vita e i nostri compiti etici.

In ambedue i casi, mi sembra, una teologia e una fede cristiana moderne ed aperte al mondo non hanno nulla da temere. E col superamento di questo indebito timore si rende possibile un rapporto disinvolto, sicuro di sé e insieme umano con i comunisti.

PER LA CRITICA DEL CONCETTO DI FASCISMO NEL MARXISMO SOVIETICO

La teoria marxista sovietica sul fascismo

Nel periodo della guerra mondiale l'attributo di « fascista » è divenuto un insulto politico di uso universale, cui nessuno più associa una idea precisa. Per il comunista odierno pressoché tutto il mondo non-comunista nel suo complesso è costituito da varietà di fascismo: il « social-fascismo » dei partiti operai riformisti, il « clerico-fascismo » dei cristiano-sociali e il « fascismo militarista » dei conservatori e dei nazionalisti. Ma anche inversamente – in « campo occidentale » – è divenuto usuale parlare di un « fascismo rosso » dei comunisti e ricomprendere nella definizione di « totalitarismo » la tirannia staliniana e hitleriana. In quest'uso polemico del termine viene staccata ogni volta, dall'insieme in cui è inserita, una particolarità del fascismo italiano o tedesco e si innalza questa ad unica caratteristica del fascismo in generale. Dovunque poi riaffiori *questo* tratto particolare – e sia pure in un contesto totalmente diverso –, si condanna come « fascista » il fenomeno politico in questione.

Di fronte a questo abuso polemico del termine, commesso da ambedue le parti, mi sembra opportuno osservare il fenomeno del fascismo nella sua scaturigine in Italia e nella sua estrema espressione tedesca e, mettendoli a confronto, porre in luce sia i tratti comuni che le differenze.

Il delegato sovietico alla XIII Adunanza plenaria del comitato

esecutivo della Internazionale comunista, Kuusinen, spiegava nel dicembre 1933 che, in relazione al fascismo, bisognava distinguere fra la *composizione dei suoi aderenti*, costituita di piccoli-borghesi, contadini, impiegati e disoccupati in preda alla disperazione, e il suo *carattere classista*. Questo carattere di classe risulta solo se si considera « quale politica di classe il fascismo porti avanti, e al servizio di quale classe si ponga ». La politica fascista è, però, una politica della grande borghesia, e il potere dello Stato fascista è la dittatura manifestamente terroristica degli elementi imperialisti più reazionari e sciovinisti del capitale finanziario [1]. Ma il motivo del trapasso dalla forma usuale della « dittatura della borghesia » a quella apertamente fascista sarebbe la paura di fronte all'avvicinarsi della rivoluzione proletaria:

> L'avanzata del fascismo significa che i capitalisti non sono più in grado di affermare la loro dittatura con i vecchi metodi del parlamentarismo e della democrazia borghese. Ancor più: i metodi del parlamentarismo e della democrazia borghese in generale diventano una sorta di martinicca che blocca i capitalisti sia nella loro politica interna (lotta contro il proletariato) che in quella estera (lotta per la ripartizione imperialistica del mondo) [2].

Le tre tesi, contenute nella formula marxista-sovietica, saranno i fili conduttori della mia indagine, che invero includerà anche ulteriori elementi caratteristici come la struttura dei rapporti di dominio e la funzione degli ideologi. Le tre tesi di Kuusinen suonano:

1. il fascismo è un movimento dei vari strati della piccola borghesia e di una parte della classe operaia, che a causa di una disoccupazione continuata ha perduto la sua coscienza di classe (*base di classe*);

2. per quanto riguarda il suo *carattere di classe*, il fascismo è il dominio della parte più reazionaria del *capitale finanziario*, il cui prevalere i comunisti identificano sempre con lo stadio « supremo », « imperialistico » dello sviluppo del capitalismo;

[1] XIII Assemblea plenaria del Comitato esecutivo dell'Internazionale comunista, dicembre 1933, Mosca-Leningrado 1934: *I. Der Faschismus in Deutschland und der Kampf des Weltproletariats, 1. Der Klassencharakter des Faschismus, aus dem Referat des Genossen Kuusinen*, p. 10. (Cfr. ora THEO PIRKER, *Komintern und Faschismus 1920-1940*, Stuttgart 1965).

[2] *Op. cit., 2. Kann der Faschismus die unsichere Lage der Bourgeoisie festigen?, aus dem Referat des Genossen Kuusinen*, p. 17 (citato dalle tesi della XIII Assemblea plenaria). Il *Piccolo dizionario filosofico* di Rozental e Judin (Mosca 1955) dà una formulazione del tutto analoga: « *Fascismo*. La forma più reazionaria ed apertamente terroristica della dittatura del capitale finanziario, che è instaurata dalla borghesia imperialistica allo scopo di annientare la resistenza della classe operaia e di tutti gli elementi progressivi della società [l'accenno a questi ultimi è stato inserito solo dopo il 1933]. Il fascismo è una manifestazione di quella reazione politica, che è caratteristica propria dell'ultimo stadio del capitalismo, l'imperialismo. L'instaurazione del fascismo prova che le classi borghesi dominanti non sono più in grado di mantenere il proprio dominio con gli usuali mezzi 'democratici' e che il crescente anelito delle masse popolari verso la libertà può essere represso solo con la violenza e con il terrore sanguinario... ».

3. il *trapasso* dalle forme relativamente liberali a quelle fasciste della « dittatura della borghesia » avviene davanti al pericolo imminente di una rivoluzione proletaria. Il fascismo è in certo modo l'ultimo, disperato tentativo del mondo capitalistico-borghese di salvarsi dal suo inevitabile tramonto ad opera della rivoluzione socialista-proletaria.

1. Elementi sociali e forze promotrici del fascismo

È comprensibile che non ci sia alcuna esatta ricerca sociologica sulla composizione degli elementi aderenti a Mussolini prima della marcia su Roma. A quell'epoca i fascisti italiani formavano ancora uno sparuto manipolo, che solo dal 1921 – grazie all'appoggio dei nazionalisti – fu rappresentato in parlamento da 36 deputati e non aveva alcuna base reale nel paese. Tuttavia si può ricostruire abbastanza bene in base ai rapporti dei contemporanei la provenienza sociale di questo piccolo numero di seguaci, i quali però erano tutti degli attivi militanti.

L'inizio di una organizzazione autonoma dei seguaci di Mussolini risale al 1919. I *fasci di combattimento*, che egli allora rappresentava, erano una sorta di unione di nazionalisti militanti in prima fila, che voleva ad un tempo essere una rappresentanza di interessi e una organizzazione di lotta antiparlamentare. Accanto all'ideologia nazionalista già in precedenza dominante, Mussolini dette ai *fasci* dapprima un programma stupefacentemente socialista e radicale, che fra l'altro prevedeva lo scioglimento delle società per azioni, l'espropriazione delle rendite improduttive, il riordinamento della produzione su base cooperativa e la partecipazione dei lavoratori agli utili. Oltre a ciò, tale programma mostra tratti estremamente democratici: elezione popolare dei giudici, decentralizzazione dell'esecutivo, abolizione del senato come pure dei titoli nobiliari e degli ordini cavallereschi, ecc. [3]. In base a questo programma e ad altre enunciazioni risalenti al primo periodo si può concludere che il complesso dei seguaci di Mussolini comprendeva allora, accanto a militari di tutti i ranghi dimessi dall'esercito, innanzitutto un gruppo di ex-socialisti, che avevano seguito l'influente uomo politico, allorché egli dovette abbandonare il Partito socialista italiano (PSI) a causa della sua presa di posizione a favore dell'intervento dell'Italia a fianco delle potenze centrali [4].

[3] Cfr. CARLO SFORZA, *Costruttori e distruttori*, trad. di Olga Berardi, Donatello De Luigi, Roma 1945, pp. 336 sgg.

[4] L'autore è incorso evidentemente in una svista, in quanto il mutamento di indirizzo di Mussolini passò da un deciso neutralismo ad un altro deciso interventismo, con

Una posizione socialista si rispecchia anche nella maggior parte degli articoli che Mussolini pubblicò nel suo organo, « Il Popolo d'Italia », fino al 1920. Così p. es. egli approvò le occupazioni socialiste di fabbriche dell'anno 1920 e consigliò agli operai di non desistere dalla lotta finché non avessero ottenuto assicurazioni vincolanti da parte degli imprenditori [5].

Ebbene, la storia del primo periodo del movimento fascista italiano è la storia del suo incredibilmente rapido trasformarsi in una organizzazione terroristica antisocialista (ossia anticomunista). Una trasformazione, che da un lato fu cagionata dalla confluenza di elementi piccolo-borghesi (*ceti medi* [6]) e contadini e dall'altro lato dal cosciente sfruttamento ai propri fini di queste organizzazioni da parte dei « grandi industriali e proprietari della Lombardia, dell'Emilia e della Toscana » [7]. Che, per quanto riguarda la classe, la composizione del seguito di Mussolini dovesse mutarsi a favore di una preponderanza dei *ceti medi*, era inevitabile, se egli – come difatti era il caso – voleva ad ogni costo conquistarsi le masse. I socialisti italiani avevano sempre più guadagnato terreno fra i lavoratori negli anni del dopoguerra e il proletariato agrario, fedele di sentimenti e princìpî alla Chiesa, confluì nei *popolari* [8] social-riformisti (sotto la guida di don Sturzo). Se il movimento fascista voleva ampliarsi al di là di una piccola setta di militari mandati a spasso, ex-socialisti e sindacalisti, poteva solo reperire seguaci in prima linea nella piccola borghesia della pianura e delle piccole città. Il socialista italiano Mondolfo ha anche caratterizzato il fascista tipico degli anni 1920-22 come quello « che spiritualmente ed economicamente sta fra il proletariato e la vera e propria borghesia (agraria, industriale e finanziaria) » [9].

una breve sutura di indecisione, ma a favore dell'Intesa. Infatti si è spesso parlato di denaro francese per il finanziamento del « Popolo d'Italia », anche se la voce non è mai stata provata con sicurezza. [*N.d.T.*].

[5] *Op. cit.*, p. 338.

[6] In italiano nel testo. [*N.d.T.*].

[7] *Op. cit.*, p. 339. Cfr. anche Erwin v. Beckerath, *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, Berlino 1927, p. 34: « Industria e grande proprietà terriera dapprincipio tenevano un atteggiamento scettico [questo è indubbiamente valido per gli anni 1919-20]. Si annetterono al movimento più tardi e ne detennero la leva del finanziamento ». Beckerath inoltre sottolinea il fatto che il movimento di Mussolini si inserì abilmente nei rapporti locali di potere di volta in volta sussistenti: « Il fascismo fu agrario nelle provincie a economia agricola, ma distingueva finemente a seconda che si trovasse nel centro d'interesse della grande o della piccola proprietà. In Emilia il movimento era una reazione della piccola proprietà e degli affittuari contro le organizzazioni (socialiste) dei salariati giornalieri, mentre in Sicilia si alleava alla grande proprietà terriera e in Nord-Italia con la grande industria » (pp. 40 sg.).

[8] In italiano nel testo. [*N.d.T.*].

[9] Rodolfo Mondolfo, *Das Problem der Mittelklasse in seiner Bedeutung für den Sozialismus in Italien*, in « Grünbergs Archiv », 12ª annata, 1926, p. 3 [Cfr. l'originale italiano in *Il problema delle classi medie*, in « La Giustizia », Milano 1925]. Von Becke-

Se Mussolini voleva continuare a rimanere il *duce*, doveva adattare i suoi scopi politici e la sua propaganda ai bisogni dei nuovi seguaci conquistatisi. È ciò infatti che egli successivamente fece, ma non senza che ci fosse bisogno di una manifesta pressione da parte del suo seguito. Erwin von Beckerath ha notato, a mio avviso con piena ragione, che evidentemente Mussolini non si era subito reso conto « di quanto si fosse spostata la base sociale del suo movimento » [10]. Ciò risulta evidente da un episodio verificatosi nell'estate del 1921. Nel maggio di quell'anno Mussolini aveva fatto il suo ingresso a Montecitorio con 35 deputati fascisti. Con il suo discorso alla camera del 23 luglio egli intervenne tuttavia – con stupore dell'intero paese – a favore di una grande coalizione con i socialisti più moderati e i cattolici *popolari*. Dieci giorni dopo si fece promotore della conclusione di un armistizio con questi partiti. Ci si impegnava reciprocamente in futuro a non disturbare più la propaganda politica e a sciogliere le organizzazioni armate.

Naturalmente è difficile dire se Mussolini stesso abbia preso sul serio questi accordi, resta solo certo che subito scoppiò contro di lui la *rivolta all'interno del partito*. Quasi nessuna delle organizzazioni provinciali gli rimase fedele. Sono soprattutto i contadini del suo partito che si oppongono radicalmente alla « comoda pace coi marxisti ». Sui muri di Bologna si leggono scritte con ingiurie contro il duce: « Chi ha tradito, tradirà! ». Ad un voto di sfiducia del congresso fascista riunitosi a Bologna Mussolini si dimise. Ma dopo poche settimane la lite si aggiustò. Mussolini faceva la sua pace con l'« ala destra ». Al congresso del partito del novembre 1921 egli tenne un discorso, in cui condannava nel modo più energico il socialismo e annunciava che lo Stato fascista avrebbe sostenuto una politica economica liberale e avrebbe « trasferito le grandi aziende statali nelle mani dei privati » [11]. Mussolini doveva affossare definitivamente le sue ambizioni « di sinistra », quando nel marzo 1923 i fascisti si unificarono coi « nazionalisti » conservatori nel Partito nazionale fascista. Con questa unificazione confluivano nel partito elementi della borghesia numericamente deboli ma d'ingegno estremamente attivo, che cer-

rath riferisce che Luigi Salvatorelli ha « visto molto acutamente che lo strato medio, cui in maggioranza appartengono le sopradette professioni (rappresentate soprattutto da fascisti), avrebbe per mancanza di coesione condotto la propria lotta di classe in modo tale da negare l'idea della classe e in modo da esigere per questo uno Stato forte » (*op. cit.*, p. 35).

[10] Von Beckerath, *op. cit.*, p. 38.

[11] Benito Mussolini, *Schriften und Reden*, Zurigo 1934, vol. II, p. 202. Come nell'edizione ufficiale fascista degli *Scritti e discorsi* (Milano, Hoepli, 1933) mancano in questa i lavori del primo periodo socialista. Recentemente è iniziata la pubblicazione di una edizione completa (La Fenice, Firenze 1951): *Opera omnia di Benito Mussolini*, a cura di Edoardo e Giulio Susmel.

carono di dare una forma assai più precisa all'ideologia fino allora mantenuta appositamente nel vago.

Prescindendo da questa graduale metamorfosi, nella composizione dell'insieme degli aderenti al fascismo svolse evidentemente un ruolo anche l'appoggio che ai fascisti, ora distinguentisi sempre di più per la loro lotta contro il comunismo e i sindacati, dettero i grandi agrari e industriali italiani. Individualmente aderirono al movimento persino esponenti dell'alta borghesia, come il banchiere conte Volpi. Le organizzazioni paramilitari fasciste, estremamente costose, furono sostenute nel 1921 e 1922 tanto dagli agrari, che temevano una riforma agraria che era stata annunziata, quanto anche dai circoli finanziari e industriali del Nord-Italia. Nel 1921 i due grandi complessi Ilva e Ansaldo dovettero dichiarare fallimento. Ne venivano coinvolte numerose banche. Gli ambienti bancari e dell'industria pesante cominciarono a riporre le loro speranze nel radicalismo di destra e in Mussolini, che prometteva di ripristinare l'« onore dell'Italia » e voleva inaugurare una politica estera aggressiva, da cui l'industria degli armamenti si riprometteva vantaggi. Poco prima della marcia su Roma nell'agosto 1922 ancora una volta i fascisti devono avere ricevuto notevoli prestiti dalle grandi banche romane. Ma a quell'epoca – a causa dello sciopero generale socialista e del connubio più o meno aperto dello Stato con il potere fascista – la decisione risultava già favorevole a Mussolini. La marcia su Roma non fu che un colpo di scena, che si rese necessario per la paura di Mussolini di essere prevenuto da un ministero di destra che seriamente potesse pensare a restaurare il potere degli organi statali. Infine se si considerano le asserzioni dei grandi giornali liberali come espressione del consenso di vasti ambienti imprenditoriali e culturali borghesi, anche qui ci si mostra una crescente simpatia per l'uomo forte, che promette la restaurazione dell'ordine e libera il paese dalla paura della rivoluzione socialista. Poco dopo l'ascesa al governo di Mussolini, il noto senatore liberale Luigi Albertini dichiarava:

> La mia coscienza mi dice – l'ho affermato ampiamente qui e oggi lo ripeto – che la reazione fascista ha salvato l'Italia dal pericolo socialista, il quale, in forma aperta, più o meno minacciosa, incombeva sulla nostra vita che esso da un ventennio aveva lentamente avvelenato. Mi dice altresì che la reazione fascista, mirando a ristabilire l'autorità dello Stato e ad infondere nuove energie ai suoi dirigenti, ha interpretato l'aspirazione più intensa di tutti i veri italiani [12].

[12] Cit. da PAOLO ALATRI, *Le origini del fascismo*, Editori Riuniti, Roma 1962, pp. 369 sg.

Del pari salutava con pieno entusiasmo il nuovo governo l'Unione degli industriali italiani (Confindustria) con il suo manifesto del 28/10/1922.

Nonostante questo indiscutibile appoggio accordato al fascismo italiano da parte degli ambienti industriali e dell'alta finanza, mi sembra però che sia stato ancora più decisivo per la vittoria di Mussolini l'aiuto iniziale dei conservatori a corte e negli alti comandi dell'esercito. Non a caso nell'autunno 1922 Mussolini temeva un gabinetto conservatore con a capo Orlando, che, appoggiandosi sull'esercito e sulla corona, avrebbe rapidamente fatto piazza pulita delle male armate e indisciplinate *squadre* fasciste. I partecipanti alla marcia su Roma avevano ricevuto istruzioni severe che ordinavano di non lasciarsi assolutamente tentare da un confronto con reparti dell'esercito. Ma dopo che Mussolini aveva riconosciuto la monarchia nell'estate del 1922 sacrificando così completamente ogni reminiscenza della sua antica fede socialista e repubblicana, si era assicurato le simpatie della maggior parte dei generali, e poiché disponeva inoltre di alleati persino nella casa reale, l'incarico di formare il governo non gli giunse più inaspettato.

L'intera manovra, che portò alla testa del governo il capo di un partito, che non disponeva ancora del 7% dei deputati, fu di una semplicità sconcertante. In tutto il paese (soprattutto nel Nord) i fascisti avevano ininterrottamente per due anni compiuto aggressioni alle sezioni del partito socialista, alle centrali dei sindacati, alle cooperative agricole ecc., diffondendo con manganelli e olio di ricino un'atmosfera di insicurezza, di illegalità e di anarchia, da cui ora essi promettevano generosamente di liberare il paese. Mussolini aveva traumatizzato i socialisti – con la connivenza del governo liberale di Giolitti –, aveva fatto promesse ai *ceti medi* – e dato certe garanzie ad agrari e industriali. I conservatori tuttavia non simpatizzavano certo con i suoi metodi plebei, ma con le sue frasi nazionalistiche sì. Liberali, clericali e conservatori si trovavano d'accordo con lui nella paura di fronte al socialismo. Se non come salvatore della patria, Mussolini appariva loro, però, almeno come il « male minore ». Il grande tattico, il vecchio Giolitti, sperava ancora tuttavia – come scrisse al conte Sforza nel 1922 – di poter ricondurre il fascismo entro la legalità [13]. Sciagurato errore, che poi doveva ripetersi nei confronti di Hitler! Mi sono sempre chiesto se la manovra tattica, con cui Mussolini giunse al potere, non fosse direttamente ispirata a Georges Sorel. Infatti Sorel nelle sue *Réflexions sur la Violence* rimprovera ai socia-

[13] CARLO SFORZA, *op. cit.*, p. 254.

listi riformisti di usare la forza del movimento dei lavoratori unicamente per incutere timore ai politici borghesi e così strappare loro delle concessioni – col motto: se non ci aiutate, il movimento prenderà una via più radicale. Forse Mussolini ha utilizzato come consiglio tattico questo pensiero, che in Sorel aveva piuttosto il senso di un ripudio [14].

Per quanto riguarda la « politica di classe », che il fascismo italiano portò avanti, vanno qui distinte diverse fasi nel regime mussoliniano. In una prima fase – fino al 1925 – il ministro delle finanze De Stefani, di ispirazione liberista, attuò una politica economica e finanziaria straordinariamente favorevole all'imprenditore: furono privatizzate aziende statali (assicurazioni, telefoni, ecc.), la legge sulla riforma agraria tolta dall'ordine del giorno, di nuovo ammesse le azioni al portatore, la tassazione dei consigli di amministrazione ridotta del 50%, soppresse le commissioni parlamentari di inchiesta sui contratti per forniture militari (contro i proventi da speculazione), completamente eliminata l'imposta di successione nell'ambito familiare. Ma anzitutto fu soppresso il limite di credito da parte del *Consorzio privato per sovvenzioni su valori industriali* con il decreto del 29/3/1923 – una misura, che portò ad una notevole svalutazione della moneta e con ciò costituì un'indiretta agevolazione dei possessori di beni immobili (proprietari fondiari e industriali). Questa politica incontrò l'universale consenso degli industriali e degli agrari italiani, e quando Luigi Einaudi li invitò nell'agosto 1924 a dare i loro voti contro il sistema che opprimeva le libertà civili, essi gli dichiararono che « non avevano alcuna ragione di essere insoddisfatti dell'attuale stato di cose » [15].

Tuttavia nel luglio 1925 De Stefani fu sostituito dal conte Volpi, e la politica economica subì una notevole svolta. L'Italia andò al di là di una semplice politica protezionistica e mediante limitate misure statali di piano cercò di intervenire nel processo economico. La *rivalutazione della lira* fu la prima misura, che contraddiceva palesemente l'interesse degli ambienti imprenditoriali fino allora favoriti. Essa giunse soprattutto a beneficio dei numerosi impiegati e funzionari, che erano i più diretti sostenitori del regime (impiegati statali, funzionari di partito, ufficiali) e i cui redditi avevano notevolmente sofferto per

[14] GEORGES SOREL, *Réflexions sur la violence*, Parigi 1950[11]: « *Une agitation savamment canalisée est extrêmement utile aux socialistes parlamentaires, qui se vantent, auprès* du gouvernement et *de la riche bourgeoisie*, de savoir modérer la révolution; ils peuvent ainsi faire réussir les affaires financiéres auxquelles ils s'intéressent... et faire voter des lois sociales pour se donner de l'importance dans l'opinion des nigauds qui s'immaginet que ces socialistes sont de grands réformateurs du droit. *Il faut*, pour que cela réussisse, qu'il y ait toujours un peu de mouvement et *qu'on fasse peur aux bourgeois* » (p. 102).

[15] *Rerum italicarum scriptor: Der Faschismus in Italien*, in *Internationaler Faschismus*, edito da C. Landauer und H. Honegger, Karlsruhe 1928, p. 32.

l'inflazione del dopoguerra. Certo l'industria pesante italiana, che lavorava solo per il fabbisogno interno e perciò non fu colpita dall'aumento dei prezzi di esportazione, poteva dichiararsi d'accordo con questa misura.

Il 12 ottobre del 1925 nel palazzo Vidoni a Roma fu concluso un contratto fra la Confindustria (che da quel giorno assunse il « titolo d'onore » di associazione fascista) e le organizzazioni sindacali fasciste. Gli industriali si impegnavano a trattare esclusivamente con i fascisti come controparte dei contratti collettivi, mentre i sindacati fascisti rinunciavano in via di massima agli scioperi (nel 1924 gli scioperi dei lavoratori montani del Valdarno e nel 1925 lo sciopero dei metallurgici lombardi avevano ancora avuto la protezione dei fascisti, nonostante l'accordo del dicembre 1923 a palazzo Chigi) e promettevano di abolire i consigli di fabbrica. Ma anche ora ci fu bisogno ancora di un po' di tempo e di una notevole pressione del governo prima che i lavoratori si staccassero completamente dalle loro vecchie organizzazioni (socialiste e cattoliche).

L'esclusione del movimento sindacale indipendente e il monopolio del sindacato statale fascista strutturato « gerarchicamente » furono indubbiamente di vantaggio per l'industria italiana e per la grande proprietà terriera. Essi resero possibile la liquidazione di vecchie conquiste come la giornata lavorativa di otto ore, che venne abolita nel 1926, e una riduzione senza confronti dei salari (anche mediante aumento della tassazione indiretta sul sale, lo zucchero, il caffè, le merci di importazione ecc., a causa delle quali il costo della vita salì in media del 30-35%). Secondo rilevamento dell'ufficio internazionale del lavoro di Ginevra, nel 1930 i salari italiani erano i più bassi d'Europa – ivi compresa la Spagna. Secondo più recenti calcoli i *salari dei lavoratori agricoli* sono diminuiti fra il 1926 e il 1934 in media del 50% con punte fino al 70% [16]. In relazione a questo sviluppo Mussolini dichiarò che per fortuna gli italiani erano una nazione eroicamente ascetica, che si sacrificava spontaneamente alla grandezza imperiale e disprezzava il benessere che infiacchisce.

Nel suo saggio *Zur Soziologie des Faschismus* [17] Franz Borkenau ha interpretato questo processo storico italiano come conseguenza della discrepanza fra arretratezza industriale e movimento socialista dei lavoratori di gran lunga più progredito. Un potente movimento socialista operaio, infatti, non sempre rappresenterebbe un fattore progressivo nello sviluppo industriale di una nazione. Qualora si sviluppi

[16] H. A. M. Smith, *op. cit.*, ibid.

[17] Franz Borkenau, *Zur Soziologie des Faschismus*, « Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », anno 1933.

troppo presto ed avanzi in modo troppo radicale, può mettere in pericolo il necessario processo di accumulazione e pregiudicare il paese in questione nella sua capacità di concorrenza internazionale. Ora, secondo lui, questo è manifestamente ciò che è accaduto in Italia. Infatti qui nel 1918 non ci sarebbe stata ancora una forte industria capitalistica. Il fascismo ha dovuto prima creare i presupposti politici indispensabili alla sua formazione e perciò sarebbe divenuto superfluo, non appena adempiuto questo compito [18]. L'esclusione dello sciopero e l'abbassamento dei salari ha permesso all'Italia di ottenere un periodo di accumulazione, che non sarebbe stato affatto possibile raggiungere in altro modo. Borkenau verrebbe così modificando la tesi comunista sul carattere di classe del fascismo riguardo all'Italia, nel senso che si tratterebbe di un dominio politico esercitato in nome – o in ogni modo nell'interesse – di una classe di capitalisti industriali che ancora doveva pienamente svilpparsi. Questa tesi di Borkenau non può affatto reggersi in questa forma, ma ha tuttavia il merito di aver richiamato l'attenzione su un momento che non può essere affatto trascurato nella trattazione della differenza fra il fascismo italiano e quello tedesco.

In conclusione si può dire quanto segue. Il fascismo italiano nei primi anni dopo la presa del potere ha ben rappresentato gli interessi dei grandi agrari e degli industriali, e insieme notevolmente trascurato quelli dei suoi primi sostenitori (*ceti medi* e ex-socialisti). Infatti impose al paese le enormi spese di un triplice apparato burocratico (amministrazione dello Stato, esercito e funzionari e militi fascisti), ma come compenso offriva sul piano economico una forzata pace sociale e bassi salari e cioè un tasso relativamente alto di profitto e di accumulazione, ed inoltre una politica di liberalismo economico all'interno e all'estero. Nella seconda fase (dal 1925 in avanti), invece, presero il sopravvento gli interessi dell'industria pesante e dell'apparato burocratico. Questa svolta nella politica economica e finanziaria corse parallela al trapasso dalla dittatura relativamente moderata della coalizione con a capo Mussolini al regime che diveniva sempre più autoritario e infine totalitario. Quanto più Mussolini dominava in maniera autocratica il paese con il suo apparato di partito, tanto più poteva trascurare gli interessi degli strati economicamente potenti della società e attenersi unicamente a soddisfare quelli del suo apparato. Certo l'industria pesante – appoggiandosi sulla direzione dell'esercito –

[18] Se la sconfitta militare non fornisse una spiegazione plausibile del mutamento d'opinione politica, si potrebbe trovare nello sviluppo dell'Italia del dopoguerra una certa giustificazione della tesi di Borkenau.

poteva ancora far valere i suoi interessi, ma questi coincidevano in pari tempo con le mire imperialiste dei nazionalisti e del partito. I fascisti ora non dipendevano più da private e spontanee elargizioni di denaro. Partito e milizia disponevano di ogni fonte finanziaria nell'apparato statale, che finì per essere completamente soggetto all'apparato fascista, e potevano esercitare sulla popolazione una forte pressione amministrativo-poliziesca. La *crisi economica*, iniziata prima che negli altri paesi industriali e durata più a lungo, rese l'industria ancor più dipendente dalle sovvenzioni del governo. Però la stessa crisi fece rivivere all'interno del partito anche le correnti di sinistra ». Lo stesso Mussolini dichiarò in un discorso del 14/11/1933: « L'economia capitalistica ha fatto il suo tempo » [19], ma, come assai di frequente è il suo caso, ciò non va inteso in un senso rivoluzionario. Anche se il capitalismo era giunto alla sua fine, Mussolini però profetizzava ad un tempo un grande avvenire alla classe imprenditoriale. Si tratterebbe soltanto di impedire certe degenerazioni dell'individualismo e di obbligare la proprietà privata a sottostare al controllo protettivo di uno « Stato corporativo » vigilante sulla comunità [20]. Ma all'« ala sinistra » del partito non bastava che si fosse intrapresa la costruzione del cosiddetto « Stato corporativo ». « Il vero nemico del fascismo », si diceva ora in questi circoli, « non è né il socialismo, né il comunismo, ma il capitalismo ».

Il volgersi ad una politica imperialista significò una necessaria e utile valvola di sicurezza per queste tendenze brulicanti all'interno del movimento fascista. Gaetano Salvemini, cui dobbiamo profonde analisi del fascismo, crede di poter dimostrare che la guerra di Abissinia ha avuto per l'Italia una funzione analoga alla purga che Hitler ordinò contro i corpi dei reparti d'assalto (SA) il 30 giugno 1934. La conquista dell'impero tenne occupate quelle forze, che di per sé tendevano ad operare un rovesciamento sociale. I fascisti di sinistra noti alla polizia ricevettero mandati di comparizione dal quartiere generale locale

[19] Gaetano Salvemini, al quale dobbiamo studi notevolmente oggettivi e penetranti sul fascismo italiano, riporta in *Under the Axe of Fascim*, Londra 1936, pp. 131 sgg., una quantità di contraddittorie asserzioni del duce intorno al capitalismo, che oscillano fra gli estremi di un'affermazione ammirata e di una condanna totale. Così, ad esempio, il 28/5/1926 Mussolini dichiarava che « il capitalismo aveva davanti a sé ancora *parecchi secoli* » ecc. Per quanto riguarda il rapporto tra industria e ambienti finanziari italiani e fascismo esiste, oltre al menzionato libro di Salvemini, solo una quantità di presentazioni fortemente tendenziose, il cui valore scientifico è ulteriormente ridotto da un'insufficiente indicazione delle fonti: Daniel Guérin, *Fascism et grand capital*, Parigi 1936 [trad. it. *Fascimo e gran capitale*, trad. di Giorgio Galli, Schwarz, Milano 1956], resta ancora la cosa migliore; Ernesto Rossi, *I padroni del vapore*, Laterza, Bari 1955, è di valore inferiore al lavoro del Guérin.

[20] G. Salvemini, *op. cit.*, p. 134.

del partito, dove apprendevano con stupore di essersi iscritti come volontari alla campagna di Abissinia [21].

Anche se la classe imprenditoriale italiana guardò a lungo con simpatia Mussolini e gli dovette notevoli vantaggi, il fascismo italiano non può essere interpretato come « espressione del dominio di classe del capitalismo finanziario ». L'apparato del partito, facentesi sempre più potente insieme alle milizie fasciste, rappresentava vieppiù una minaccia per gli imprenditori; questi invero si erano messi in parte da sé in questa situazione di ignominosa dipendenza, ma non potevano fare nulla contro Mussolini finché esercito e casa reale gli erano favorevoli. Quando però la sconfitta delle potenze dell'Asse era diventata palese a tutti e Mussolini fu fatto cadere dai più moderati del suo partito, dai generali e infine anche dal re, in quanto ostacolo alla necessaria conclusione della pace, anche gli imprenditori si allontanarono apertamente da lui e tagliarono le sovvenzioni ad un movimento, che all'inizio avevano servito lealmente e persino con entusiasmo, ma da ultimo solo restii e per costrizione. Mussolini, da parte sua, si vendicò della loro infedeltà, attuando, poco prima della sua ingloriosa fine, una statalizzazione delle imprese nell'ambito del poco potere rimastogli e proclamando una « Repubblica sociale ».

Per quanto concerne il ruolo di « salvatore dal bolscevismo », che i fascisti (come i nazionalsocialisti) si ascrissero e che i comunisti riconoscono loro, non si accorda per niente con i dati di fatto. Dopo il fallimento della occupazione delle fabbriche del 1920, il punto massimo della parabola rivoluzionaria del dopoguerra era ormai oltrepassato. La scissione operata dai comunisti nel gennaio 1921 palesò la debolezza di questo gruppo di estrema sinistra e l'infruttuoso sciopero generale del marzo dello stesso anno mostravano chiaramente che il pericolo della rivoluzione, nel caso che ci sia mai veramente stato, era ormai trascorso. I socialisti non erano in grado di agire da soli e indugiavano per motivi dottrinari ad entrare in un governo di coalizione borghese. Per opinione concorde di tutti gli osservatori contemporanei, a cominciare da Giolitti e dal conte Sforza fino allo stesso Mussolini, nel 1922 in Italia non c'era nessun pericolo comunista. Piuttosto si profilava la minaccia di una coalizione di socialisti moderati e di popolari favorevoli a certe riforme, che sarebbe stata ancor più corrispondente al volere della maggioranza della popola-

[21] G. SALVEMINI, *op. cit.*, p. 427: « The Ethiopian war was a purge like the one in Germany on June 30th, 1934, but on a larger scale. Mussolini being considerably more intelligent and less brutal than Hitler, called his purge a war. *The Ethiopian war is waged* by Mussolini and by the leaders of his Party not only *against* the Ethiopians, but also against *the left-wing Fascist of Italy* ».

zione. Prevenire questo « pericolo » fu evidentemente il vero motivo dell'appoggio accordato a Mussolini da parte tanto dell'industria e dell'alta finanza quanto dei partiti borghesi [22].

È sintomatico che sia i fascisti che i comunisti presentino volentieri le cose come se in Italia nel 1922 e in Germania nel 1933 fosse esistita soltanto l'alternativa: comunismo o fascismo. In questa lampante falsificazione storica si rende evidente quanto siano complementari ideologicamente e praticamente questi due movimenti. Anche per i comunisti era centrale il dogma che il regime parlamentare dovesse colare a picco insieme al capitalismo e che quindi il fascismo rappresentasse un chiaro segno che il capitalismo era « morente ». Onde per loro – in teoria – non si dava nemmeno la possibilità di un ritorno dal fascismo al regime democratico-parlamentare (borghese), ma solo il trapasso alla democrazia popolare o alla repubblica sovietica, che già nel 1933 Wilhelm Pieck chiedeva per la Germania [23]. Ma la formula socialdemocratica, allora disprezzata dai comunisti, di un « ritorno alla democrazia parlamentare » si è realizzata dappertutto in quei paesi che hanno potuto svilupparsi liberamente. Solo sotto la protezione

[22] Che al più tardi dal marzo 1921 non sussistesse più alcun pericolo bolscevico, lo stesso Mussolini l'aveva ammesso nel luglio 1921 in un articolo del « Popolo d'Italia »: « Pretendere che un pericolo bolscevico esista ancora in Italia, equivale a prendere per realtà le proprie paure. Il bolscevismo è distrutto » (Citato da C. SFORZA, *op. cit.*, p. 339). Cfr. anche ODA OLBERG: « Sin dall'inizio il fascismo ha diffuso la versione secondo cui in Italia non esisterebbe che la scelta fra il suo regime ed il bolscevismo. Aveva ogni interesse ad apparire, davanti alle classi possedenti, come il male minore. La borghesia grande e piccola, impaurita sino a perdere ogni facoltà di giudizio, non fu in grado di verificare se un'organizzazione comunista, secondo l'esempio russo, sarebbe stata possibile in Italia. Il fascismo *l'ha liberata dalla sua paura del bolscevismo* giacché non c'era un bolscevismo di cui la si avrebbe potuta liberare o salvare. Ma il motto 'Roma o Mosca' continuava a rendere buoni servigi al fascismo... Anche all'estero si trova chi dalle esperienze italiane trae la conclusione che il fascismo sia un antidoto contro il bolscevismo ». (*Der Kommunismus in Italien*, in *Die Gesellschaft*, 1930, vol. II, p. 352). WALTER GÖRLITZ nella sua biografia di Mussolini (Lipsia 1939) difende la versione ufficiale fascista della salvazione dell'Italia dal bolscevismo come segue: « I rappresentanti della vecchia organizzazione, con alla testa don Sturzo [leader dei popolari cattolici, da cui è sorta l'attuale *democrazia cristiana* (I.F.)], il prof. Salvemini ed il conte Sforza hanno cercato, dopo la presa del potere da parte del fascismo,, di negare ripetutamente e tenacemente l'esistenza di questo pericolo. Don Sturzo scrisse che non c'era mai stato un evento più falso della paura della borghesia italiana del bolscevismo. Tali affermazioni esprimono o il desiderio di contestare il diritto all'esistenza del movimento bolscevico o ci insegnano, qualora oneste, solo questo: che i loro rappresentanti avevano seguito con dedizione la politica dello struzzo di immergere la testa nella sabbia al minacciante pericolo » (p. 75). Poi Görlitz si limita tuttavia a descrivere i noti tumulti dei primi anni del dopoguerra dal 1919 sino al marzo 1921, la cui gravità nessuno aveva messa in dubbio. Decisivo era però che sin dal fallimento dello sciopero generale (1-3 marzo 1921) il riflusso dell'ondata rivoluzionaria era diventato evidente.

[23] XII Congresso generale del comitato esecutivo dell'Internazionale comunista, *Bericht der Delegatione der KPD*, fatto dal compagno W. PIECK (pp. 89-167). Cfr. in particolare il *Kommunistische Rettungsprogramm*, p. 163: « Avanti verso la dittatura del proletariato, per il potere dei consigli operai e contadini, verso la caduta del capitalismo, avanti verso il socialismo! ».

delle baionette dell'armata rossa le cose dovevano svolgersi in modo diverso, e – almeno esteriormente – confermare le tesi dogmatiche del marxismo sovietico.

2. Definizione sociale del nazismo

Generalmente si suole definire piccolo-borghese, come quella del fascismo italiano, la composizione sociale degli aderenti al nazionalsocialismo. Ciò grosso modo è giusto, come ha mostrato una serie di analisi delle elezioni degli anni dal 1926 al 1933. Recentemente Seymour Martin Lipset ha riepilogato ancora una volta i risultati di queste ricerche [24]. Tanto dal fatto che il *National-sozialistische Deutsche Arbeiter Partei* (NSDP) [25] traeva il massimo giovamento « dai partiti liberali della classe media » (ossia dal loro regresso), quanto dalla correlazione univocamente esistente fra il numero dei piccoli esercenti autonomi e quello dei voti del partito nazista risulta inequivocabilmente che il piccolo ceto medio autonomo costituiva il principale contingente degli elettori di Hitler. Una riserva ideale di elettori nazisti formavano anche gli aderenti dei partiti regionali come l'Unione popolare dell'Assia, nella cui ideologia sociale trovava espressione lo stesso risentimento piccolo-borghese contro la grande città, l'industrializzazione e il mondo della finanza come nel programma del partito nazista. Al contrario gli ambienti conservatori della borghesia, dei grandi agrari, degli alti funzionari ecc., come *elettori* non hanno appoggiato – almeno fino al 1932 – il partito nazista. Ciò risulta univocamente dal fatto che solo il Partito nazional popolare tedesco (DNVP), fra i partiti borghesi non cattolici, poté mantenere la sua quota di voti di fronte ai nazisti.

Anche fra i *membri del partito* i più numerosi erano gli « autonomi » – con cui in primo luogo si deve intendere i piccoli esercenti, i commercianti ecc. In rapporto alla loro percentuale rispetto all'intera popolazione tedesca, la loro rappresentanza nel partito di Hitler ammontava al 187%. Per il resto, però, la composizione del partito e della sua direzione ufficiale si allontanava notevolmente da quella dell'elettorato. Nelle SA e nelle SS prevaleva innanzitutto il tipo dell'« eterno lanzichenecco », dello studente scioperato, dello pseudo-intellettuale proletarizzato. Accanto ad individui provenienti da questa feccia sottoproletaria (*lumpenproletariat*), tuttavia, si trovavano an-

[24] Su questo punto cfr. ora i dati che modificano il giudizio sulla situazione riportati da Werner Kaltefleiter, *Wirtschaft und Politik in Deutschland. Konjunktur als bestimmungsfaktor des Parteiensystems*, Colonia e Opladen 1966, pp. 22-94.
[25] Partito nazionalsocialista dei lavoratori tedeschi. [*N.d.T.*].

che – e non solo sporadicamente – appartenenti ai « ceti superiori » del vecchio impero, che simpatizzavano col culto del potere e per la istaurazione di un ordinamento gerarchico-autoritario. Le ricerche di Daniel Lerner, Sola Pool e K. Schueller, come pure la tesi di laurea di Wolfgang Schäfer[26], apportano, è vero, del materiale prezioso alla questione della classe dirigente nazista, ma non sono tuttavia sufficienti a fornire un'immagine del tutto *concreta*.

Per quanto riguarda il rapporto fra ambienti industriali e finanziari e Hitler, è noto che, a parte gli industriali bavaresi, già all'inizio simpatizzarono attivamente per Hitler soprattutto alcuni *capitani* dell'industria pesante, come Geheimrat Kirdorf e Thyssen[27].

Un aiuto finanziario di un certo peso – se si prescinde dai primi anni fino al tentativo di colpo di Stato Ludendorff-Hitler a Monaco – sembra sia pervenuto al partito nazista solo nel 1932, ossia allorché la vittoria di Hitler cominciava a profilarsi ed egli grazie alla sua unione con i conservatori nazionalisti (alleanza conclusa l'11/10/1931), si era acquistata la fiducia dell'industria pesante, che con Hugenberg già da lungo tempo appoggiava i nazionalisti. Il denaro gli aveva meno spianato la via al potere di quanto piuttosto non fosse venuto in conseguenza del potere, come ebbe a dire una volta Rupert Breitling[28].

Gli altri rami dell'industria (specialmente quelli interessati nell'esportazione e quindi alla reputazione internazionale di una Germania democratica), il commercio e l'alta finanza guardavano Hitler in modo un po' scettico. Singoli esponenti di questi ambienti economici fecero persino sentire la loro voce ammonitrice. Non si è mai avuto

[26] DANIEL LERNER (con la collaborazione di ITHIEL SOLA POOL e GEORG K. SCHUELLER), *The Nazi Elite*, Hoover Inst. Series B, « Elite Studies », n. 3, Stanford 1951. Cfr. ora WOLFGANG ZAPF, *Wandlungen der deutschen Elite. Ein Zirkulationsmodell deutscher Führungsgruppen 1919-1961*, Monaco 1965; WOLFGANG SCHÄFER, *Untersuchungen zur Entwiklung, Sozialstruktur und Organisation der NSDAP*, Hannover-Francoforte 1956.

[27] RICHARD LEWINSOHN (MORUS) riferisce in *Das Geld in der Politik*, Berlino (Fischer) 1930, che il capo dell'unione industriale bavarese, Geheimrat Aust, nonché il genero di lui, il consulente legale dell'unione Kuhlo, il fabbricante Hornschuch di Kulmbach e l'industriale Hugo Ritter von Maffei di Monaco erano stati fra i promotori bavaresi del partito di Hitler ai suoi inizi (pp. 147 sg.). Accanto egli menziona come finanziatori tedeschi il complesso berlinese Borsig, Edwin Bechstein della nota fabbrica di pianoforti. Geheimrat von Philipps (Sassonia), l'Unione dei padroni delle ferriere (*Verein der Eisenhüttenleute*) della Ruhr e l'industria meccanica del Würtemberg. Inoltre durante il periodo dell'inflazione amici svizzeri avrebbero dato un contributo di 330.000 franchi svizzeri, mentre il professore Frhr. von Bissing avrebbe raccolto fiorini olandesi. Anche dagli Stati Uniti sarebbero pervenuti doni in somme di dollari, e dalla Cecoslovacchia sarebbero giunte elargizioni dei fabbricanti di Duschwitz e di Arthaber, nonché da parte di alcuni direttori della ditta Skoda. In tutte queste riscossioni la direzione del partito si sarebbe rigorosamente curata soltanto che non vi fosse mischiato « denaro ebraico ». Cfr. su questo punto l'indagine accurata di GEORGE W. F. HALLGARTEN, *Hitler, Reichswehr und Industrie. Zur Geschichte der Jahre 1918-1933*, Francoforte sul Meno 1962.

[28] RUPERT BREITLING, *Das Geld in der deutschen Parteipolitik*, « Politische Vierteljahresschrift », 4/1961, p. 350.

in Germania un periodo di spontanea e leale collaborazione fra la grande borghesia liberale e il fascismo. L'appoggio venne semmai quasi esclusivamente da determinati esponenti dell'industria pesante, i quali in Hitler non scorgevano che il tamburo di richiamo per il nazionalismo soccombente nella lotta parlamentare.

La stessa cosa si può dire anche per quel che riguarda gli interessi dei *grandi proprietari terrieri*, il cui appoggio Hitler si acquistò minacciando di rendere pubblico lo scandalo degli aiuti alle regioni orientali (*Osthilfe*) e rinunciando apertamente a prendere seriamente in considerazione nel programma del suo partito il progetto di riforma agraria. Anche in Germania, come in Italia, i conservatori, forti dell'appoggio dell'esercito e del ceto dei pubblici funzionari, ma anche in accordo con i partiti democratici, avrebbero potuto impedire a Hitler di prendere il potere. Come in Italia, non solo vi hanno rinunciato, ma gli hanno spianato con piena coscienza la via per una conquista pacifica del potere. La frase di von Papen: « L'abbiamo incastrato », illumina sufficientemente i motivi di questo comportamento e il grottesco errore di calcolo che stava alla base di esso.

È assolutamente certo che non fu – o in ogni modo non fu innanzitutto – la classe imprenditoriale tedesca, che aprì ad Hitler la via al potere, ma un insieme di influenti persone nell'esercito e negli organi amministrativi, il cui modo di pensare e di sentire può essere definito interamente *precapitalistico*. Certamente al successo di Hitler contribuì anche quel gruppo di esponenti dell'industria pesante, che aveva interesse ad uno Stato forte, potentemente armato, il quale sotto ogni aspetto li avrebbe resi economicamente dei privilegiati.

Come Mussolini, anche Hitler riuscì ad ottenere ulteriore fiducia, assumendo all'inizio un atteggiamento conciliante di fronte al potere economico e accogliendo nel suo gabinetto dei provati « esperti borghesi ». La distruzione dei sindacati indipendenti e lo scioglimento dei partiti socialisti con l'arresto dei loro capi incontrarono certamente un ampio consenso negli ambienti imprenditoriali. Ma soprattutto arrecarono giovamento alle piccole imprese, che trovavano difficoltà a sostenere il peso delle alte retribuzioni e degli oneri sociali, mentre le grandi aziende razionalizzate non conoscevano affatto questi problemi. Il famigerato « dono Adolf Hitler » dell'industria tedesca era una specie di sacrificio di ringraziamento e insieme il tentativo, da parte degli industriali, di mettere a tacere una volta per tutte con una grossa elargizione le insopportabili e innumerevoli richieste di sussidi da parte del partito. Ma la collaborazione di Hitler colla classe imprenditoriale fu possibile solo perché lo permettevano le concezioni ideologiche e tattiche di Hitler stesso. In base alla sua ideologia si trattava

unicamente e soltanto di innalzare e costruire una *potenza politico-militare*, in confronto alla quale l'economia e i rapporti di proprietà apparivano di importanza assolutamente secondaria. Sul piano tattico, tuttavia, Hitler era di un *cinismo*, che finora è riuscito impossibile superare. Non mantenne alcun impegno, che aveva preso in vista di uno scopo immediato.

A differenza di Mussolini, che fu spinto dalla pressione dei suoi aderenti a metter completamente da parte le sue istanze socialiste, fin dall'inizio Hitler si prefiggeva un fine chiaramente antisocialista e imperialista.

Per questo fino al 1934 entrò ripetutamente in conflitto con le velleità radicali di sinistra di alcuni dirigenti del partito (soprattutto nelle SA), i quali potevano compromettere il suo prestigio agli occhi dei compagni di partito conservatori e a quelli degli imprenditori simpatizzanti. Purtroppo la storia del conflitto di Hitler con l'« ala sinistra » del suo partito non è stata ancora scritta e costituirebbe certamente uno dei capitoli più interessanti della storia del movimento nazista [29]. Lo stesso programma del partito, concepito dall'economista autodidatta Feder e reso pubblico il 25/2/1920, conteneva comunque alcuni punti, che potrebbero legittimare la qualifica di « partito socialista dei lavoratori »:

Punto 11: Chiediamo l'abolizione dei proventi percepiti senza lavoro e fatica (eliminazione della schiavitù dell'interesse sul capitale).
Punto 12: ... confisca totale di tutti i guadagni di guerra.
Punto 13: ... statalizzazione di tutte le aziende finora gestite in società anonime (Trust).
Punto 14: ... partecipazione agli utili nelle grandi aziende.
Punto 15: ... ampia estensione dei provvedimenti a favore della vecchiaia.

Ma un solo pensiero, in fondo, interessava Hitler in tutto il programma di Feder: « la netta divisione del *capitale di borsa* dall'*economia nazionale* ». Questa sarebbe, scrive entusiasta nel *Mein Kampf*, « una verità teoretica di grandissimo significato per l'avvenire del popolo tedesco », poiché: crea la possibilità di prevenire la internazionalizzazione dell'economia tedesca, senza che al contempo con questa battaglia contro il capitale venga ad essere minato il fondamento del preservamento dell'indipendenza nazionale [30]. La distinzione fra il « capitale di borsa internazionale », presunto « estraneo alla nazione », e

[29] Come comunica l'Istituto storico di Monaco, lo stato delle fonti relative a questa questione è ancora estremamente insufficiente. Così, ad esempio, non si è potuta trovare alcuna copia del discorso programmatico di G. Strasser al congresso del Circolo del lavoro dei responsabili distrettuali il 22/11/1925 ad Hannover. Le descrizioni del congresso dei capi del 14/2/1926 a Bamberg sono divergenti.

[30] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Monaco 1933, vol. I, pp. 232 sg.

il « capitale industriale nazionale », presunto « legato alla nazione », offriva opportunamente ad Hitler il destro di combinare le più aspre espressioni anticapitalistiche con il riconoscimento della proprietà dei mezzi di produzione. Di qui inoltre appariva facile convertire l'anticapitalismo in un antisemitismo, se, lavorando su pregiudizi popolari, si identificava il mondo della banca e della borsa col « giudaismo ». Nello stesso tempo la posizione aggressiva contro l'« internazionalismo » permetteva una giustificazione ideologica della politica estera ostile agli « Stati plutocratici dell'occidente ». La teoria marxista della lotta di classe fu trasformata in funzione di una ideologia della lotta fra le razze e della soluzione di una lotta dei popoli nullatenenti contro le pingui plutocrazie [31].

Mentre però Hitler considerava fin dall'inizio il programma di Feder solo come uno strumento di propaganda e prendeva sul serio unicamente la teoria della razza, fra i funzionari del partito e delle SA v'erano non pochi che credevano sinceramente ad un fine socialista, per quanto questo fosse nebuloso e commisto con tratti romantici. Più noto di tutti è il gruppo che faceva capo ai fratelli Strasser, al quale all'inizio appartenne anche Joseph Goebbels. Gli Strasser avevano infatti conquistato al partito nella Germania del nord-ovest un rilevante numero di nuovi aderenti, riuscendo ad ottenere questo successo soprattutto col mettere in risalto i tratti *socialisti* del NSOP. Nell'autunno del 1925, ad un convegno «dell'associazione dei dirigenti distrettuali della Germania nord-occidentale » tenutosi ad Hannover, Gregor Strasser elaborò un programma [32], che, stando a tutti i resoconti che ne abbiamo, era notevolmente « più socialista » del vecchio programma di Feder. Anche in *politica estera* questo gruppo tradiva una concezione che si allontanava notevolmente dalla centrale di Monaco: la Germania, essi dichiaravano, non deve mai lasciarsi coinvolgere in una guerra contro l'Unione Sovietica, ma mettersi alla testa dei giovani popoli dell'oriente desiderosi di progresso (fra gli altri: l'India), e così via. Per un certo lasso di tempo questo corso trovò una eco persino sul « Völkischer Beobachter », la rivista ufficiale del partito. A lungo Hitler tollerò apertamente questa tendenza nella convinzione che non si trattasse affatto di un preciso programma politico. Ma allorché i seguaci degli Strasser insieme ai partiti di sinistra si espressero contro l'indennità ai principi, era giunto per lui il mo-

[31] La prima trasposizione ai rapporti internazionali dello schema della lotta di classe è compiuta già nel 1911 per giustificare la guerra dell'Italia contro la Turchia (guerra tripolitana). Già allora si parlò dell'Italia come della *grande proletaria* [In italiano nel testo. (*N.d.T.*)]. Tuttavia solo fascisti e nazionalisti hanno sistematicamente interpretato la politica mondiale sotto questo aspetto.

[32] KONRAD HEIDEN, *Geschichte des Nationalsozialismus*, Berlino 1932, pp. 206 sg.

mento di intervenire. Nel febbraio 1926 in un convegno di dirigenti a Bamberg, storicamente ancora poco chiarito, egli riuscì a paralizzare organizzativamente l'ala favorevole agli Strasser e ad attirare dalla sua parte il giovane Goebbels. Per tagliare le gambe in futuro ad ogni simile « deviazione di sinistra », nel maggio dello stesso anno fece elevare a dogma indiscutibile e intangibile il programma di Feder dall'assemblea generale dei membri del partito nazista (che fu l'ultima), il quale si era ormai consolidato, e legò saldamente la direzione dell'intero partito al gruppo di Monaco. Poggiando sulla sua salda base di potere in Baviera, Hitler si erse a dominatore assoluto del partito.

Ma questa vittoria di Hitler sul piano organizzativo non aveva ancora escluso definitivamente nel partito l'influsso del gruppo che si stringeva intorno agli Strasser. Gregor Strasser, che era stato promosso a « guida dell'organizzazione del Reich » [33] e come deputato al Reichstag disponeva di una vasta tribuna da cui parlare, proclamava ancora nel maggio 1932 che « Il socialismo tedesco » era « la formula di quel potente anelito anticapitalistico, che oggi si è impadronito forse già del 95% del popolo tedesco anche se questo non ne è consapevole ». Pochi anni prima nelle sue *Lettere nazionalsocialiste* aveva scritto: « Ce ne infischiamo delle frasi nazionaliste, destinate a restare lettera morta senza l'atto sociale della liberazione dei lavoratori tedeschi! Non vogliamo una politica sociale fatta di elemosine: vogliamo un vero socialismo al posto del sistema economico capitalistico sfruttatore ». Nel 1929 il circolo degli Strasser aveva pubblicato un manifesto, che egli chiamò « le 14 tesi della rivoluzione tedesca » e in cui fra l'altro si affermava: « 8. La rivoluzione tedesca *rifiuta il sistema individualistico del capitalismo, la cui caduta è il presupposto della riuscita della rivoluzione tedesca.* Con eguale decisa fermezza essa tende al sistema economico corporativo del socialismo... » [34].

Se nonostante queste tesi del circolo Strasser, che deviavano manifestamente dalla propria linea, Hitler non escluse dal partito Gregor Strasser, l'organizzatore di comprovata abilità, e si separò nel 1930 unicamente dal fratello Otto Strasser, più radicale e più lucido, ciò è certo dovuto in parte alle prestazioni di Gregor sul piano propagandistico, in parte però al suo considerevole seguito, soprattutto nelle SA [35]. Inoltre è caratteristico che negli esponenti dell'« ala sinistra »

[33] Più tardi Gregor Strasser fu nominato *capo della sezione propagandistica* del Reich.
[34] Konrad Heiden, *op. cit.*, p. 262.
[35] Forse riveste un certo interesse il rilievo che il capo di stato maggiore della SA, Ernst Röhm, fucilato nel 1934, esprime ripetutamente nella sua biografia la sua approvazione per i seguaci proletari del partito comunista tedesco. Pur essendo la sua opinione esclusivamente influenzata dalla comune inimicizia contro il mondo ordinato della borghesia e della democrazia parlamentare essa permette tuttavia di dedurre che Röhm non

del NSDP l'antisemitismo diminuisse in misura inversamente proporzionale a quella in cui si sostenevano tesi realmente socialiste. Per lo meno ad alcuni autori che scrivevano su fogli nazisti (fra gli altri anche al giovane Goebbels) vennero dei dubbi che si potesse davvero comprendere nello slogan « l'ebreo internazionale » fenomeni così opposti come l'Internazionale comunista, la borsa di New York e la massoneria[36]. Forse certe tendenze socialiste all'interno del suo partito non costituivano sempre per Hitler un fastidioso incomodo, giacché facevano apparire il partito come una pericolosa forza rivoluzionaria, colla quale si doveva fare i conti, e elevavano così il suo prestigio di « guida moderata » agli occhi dei sovvenzionatori. Se gli alti gradi dell'esercito, della burocrazia e degli ambienti conservatori, che egli corteggiava, lo avessero guardato un po' troppo dall'alto in basso, avrebbe potuto metterli a posto un opportuno accenno all'eventualità di uno scivolamento a sinistra del partito. Ma, una volta giunto al potere, questi elementi non potevano avere che un effetto disturbatore, poiché con il loro dottrinarismo impacciavano l'estrema mobilità tattica della direzione.

Relativamente alla composizione di classe dei suoi aderenti, il fascismo tedesco (nazionalsocialismo) era in modo ancora più univoco di quello italiano un partito del « centro radicalizzato ». Esso si appoggiava sul piccolo ceto medio autonomo, le cui convinzioni sulla vita e sull'economia si rispecchiano anche abbastanza esattamente nel suo programma: contrarie al grande magazzino, al capitale bancario e alla « concorrenza estera », favorevoli ad una Germania più grande, più

poteva vedere il senso del movimento nazista primariamente nell'eliminazione del « pericolo comunista ». In occasione dell'arresto comune di nazisti e comunisti Röhm scrive: « Molto ci separa dai comunisti ma stimiamo in loro e *ci unisce a loro la fedeltà di convinzione* e la disposizione a fare sacrifici per la propria causa. E ciò è tedesco e tedesco anche nei comunisti per quanto li si possa criticare. L'odio contro il mediocre, cioè nella politica contro la piccola borghesia ed i compromessi e la *lotta contro il regresso* [che cosa intendeva con ciò? (I.F.)], *sono sentimenti e scopi che sono comuni ai movimenti radicali...* » « Preferisco tuttavia il loro atteggiamento attivistico a quello dello stendardo del Reich, legato e controllato dal parlamento ». (Ernst Röhm, *Die Geschichte eines Hochverräters*, Monaco 1934⁹, p. 273). Anche l'osservazione di Röhm: « La repressione del comunismo non può essere scopo e compito della Reichswehr come nemmeno lo può essere il soffocamento dei popolari... » (*op. cit.*, p. 300) è caratteristica di questa strana « unione degli spiriti ».

[36] Joseph Goebbels: « il problema degli ebrei è più complesso di quanto non si pensi. Probabilmente *non si verificherà che l'ebreo capitalista e quello bolscevico siano una medesima cosa* ». (Citato da K. Heiden, *op. cit.*, p. 204). Quando Konrad Heiden afferma in altro luogo che il circolo Strasser – contrariamente a Hitler – era deciso a persistere nell'antisemitismo per principio (seppure in forma moderata), questa differenza si spiega piuttosto con l'opportunismo tattico di Hitler e con la dogmatica ideologica dei seguaci di Strasser. Per un vantaggio tattico Hitler era addirittura disposto transitoriamente a tacere tutto il suo antisemitismo, come fece ad esempio nella maggior parte dei suoi discorsi agli industriali.

potente, ostili alla repubblica parlamentare, che ha portato con sé il risollevamento della classe operaia e dell'intellettualità sradicata [37] ed a cui si imputa la responsabilità della sconfitta dell'impero. Ma inoltre la rivoluzione hitleriana fu solo *resa possibile* grazie all'aiuto iniziale degli ambienti conservatori, che si abbandonarono all'illusione di un Hitler che si sarebbe unicamente adoperato affinché le masse riluttanti accettassero la loro politica nazionale-germanica.

La reale alternativa alla conquista del potere da parte di Hitler nel 1933 non era affatto costituita, come non lo fu nel 1922 in Italia, da una rivoluzione bolscevica. Dopo quattro anni di durissima crisi economica, la maggioranza dei lavoratori tedeschi continuava a votare sempre socialdemocratico, e il partito comunista tedesco, benché molto più forte del partito fratello italiano nel 1922, era ancora troppo debole per potersi avventurare in un tentativo di sovvertimento della società costituita. Per quegli imprenditori che furono fin da principio ostili alla democrazia, i movimenti fascisti erano certamente uno strumento benaccetto per eliminare i partiti socialisti e addomesticare i sindacati. Difatti, finquando dopo questo repulisti le istituzioni di diritto statuale rimasero intatte, la classe imprenditoriale godette di una posizione straordinariamente favorevole. Essa poteva far pesare completamente il suo potere economico e non v'era più motivo per il governo di avere molti riguardi per gli elettori, dal momento che non sussisteva più alcuna alternativa d'opposizione. Con la liquidazione del parlamentarismo era venuto meno quel potere limitativo che obbliga ad una politica economica e finanziaria che tratti con giustizia tutti gli ambienti della nazione, ossia il potere che limita salutarmente l'influsso di singoli gruppi economici quando sussista un efficiente sistema pluripartitico. Questa circostanza è stata per lunghi anni di giovamento soprattutto agli industriali italiani. Ma nella misura in cui per mantenere questa situazione si sviluppò un apparato di potere autoritario e poi definitivamente totalitario, che acquistava sempre più peso e tendenze sue proprie, questo guadagno andò perduto per gli imprenditori. In ogni regime i membri degli strati sociali superiori sono esposti al terrore in misura maggiore della massa della popolazione. Perciò presto, almeno potenzialmente, il partito fascista col suo apparato ter-

[37] L'intera serie di rimproveri fascisti agli « intellettuali sradicati » si trova nel saggio di HELMUT FRANKE nella raccolta *Der Internationale Faschismus* cit., pp. 40 sg.: « Il predominio degli intellettuali significa [oltre a condurre alla democrazia, come F. aveva innanzi spiegato] potere di stanchezza altezzosa, scetticismo, problematica, indecisione, lentezza di fronte a decisioni che richiedono l'impegno di tutta la personalità, un generoso gettarsi, quindi tutte quelle caratteristiche che nuocciono ad un popolo sul cammino verso la nazione e che non si possono paralizzare che tramite il predominio di forze di guida che scaturiscono ed agiscono per richiamo di sangue.

roristico divenne un pericolo anche per il ceto economico dirigente. La nuova « élite » fascista soggioga spietatamente l'intera società e solo per motivi opportunistici e transitori ha riguardo di quegli ambienti imprenditoriali, le cui conoscenze specifiche e prestazioni sembrano ad essa importanti [38].

3. Forme di ideologia fascista

Per terminare, vorrei paragonare fra loro le *ideologie politiche* dei fascisti italiani e tedeschi. Come abbiamo visto, a differenza di Hitler, Mussolini ha compiuto nel corso della sua vita numerose e radicali svolte. Perciò non ci coglierà di sopresa, se dobbiamo constatare che egli all'inizio annunciava con orgoglio che il fascismo italiano *non* possiede alcuna ideologia. Il fascismo era difatti nient'altro che il più puro opportunismo avido di potere. Quando il « movimento » si trovò a dover sostenere una lotta di concorrenza con gli altri gruppi socialisti per conquistare il favore delle masse lavoratrici, adottò senza esitazione la posizione opposta. In mancanza di ideologia si ricorse ad un certo stile teatrale: atteggiamento eroico, saluto fascista, gridi di guerra (*a noi, eja eja alalà* [39] ecc.), dialogo duce-folla, in parte ricalcati sull'esempio del poeta aviatore D'Annunzio. Il duce in persona ha definito questo stile nel modo migliore e insieme più comico, quando descrisse il combattente fascista nel modo seguente: « Pugnale tra i denti, bombe nelle mani e un sovrano disprezzo del pericolo nel cuore » [40]. Dopo il 1922 questo vuoto ideologico fu gradualmente riempito dalle dottrine nazionaliste, e l'hegeliano ed ex-liberale Giovanni Gentile progettò la sua – inutilizzabile per indottrinare le masse, però

[38] Che anche la piccola borghesia indipendente, che aveva originariamente fornito la maggior parte dei seguaci di Hitler, non venne preferita economicamente risulta chiaro dalle ricerche di GURLAND, KIRCHHEIMER e FRANZ NEUMANN, *The Fate of Small Business in Nazi Germany*, State Committee Print, No. 14, 78th Congress, 1st Session, Washington D.C., 1943. La razionalizzazione danneggiò la posizione di questo strato sociale e la rivista delle SS « Das Schwarze Korps » si esprimeva fiduciosa su questo fatto. Il numero degli impiegati per ogni piccolo commercio diminuì da una media del 2,2 nel 1939 fino all'1,9 nel 1942. È vero che Goebbels aveva promesso il ristabilimento della posizione economica dei piccoli commerci per il periodo dopo la guerra, è però discutibile se provvedimenti seri in quel senso fossero mai stati previsti. La « politica di classe » dei nazisti non fu né pro-capitalistica né pro-piccolo-borghese nel senso stretto del termine, di certo naturalmente non fu socialista; essa subordinò gli interessi di ogni strato sociale ai fini della nuova « élite » politico-militare. Cfr. ora per la politica economica in funzione del ceto medio del Reich nazionalsocialista: RENÉ ERBE, *Die Nationalsotialistische Wirtschaftspolitik 1933-1939 im Lichte der modernen Theorie*, Zurigo 1958, oltre all'esaustiva analisi di ARTHUR SCHWEITZER, *Big Business in the Third Reich*, Bloomington 1964, vol. I.

[39] In italiano nel testo. [*N.d.T.*].

[40] Citato da EVOLA, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinnanzi al pericolo Euro-Cristiano*, Todi-Roma 1928, p. 135.

utile per la propaganda all'estero – teoria dello *Stato etico*[41], del perfezionamento della democrazia liberale nello Stato-guida plebiscitario di Mussolini. Infine si fecero tentativi di presentare le « corporazioni » fasciste, centralmente dirette e autoritariamente guidate, che in effetti erano solo un apparato per controllare i lavoratori, come la suprema conquista sociale e il mezzo geniale per risolvere il problema della lotta di classe. Solo in seguito all'influsso tedesco si effettuò infine la svolta verso l'imperialismo. Nel 1936 l'Italia celebrava l'inizio della restaurazione dell'antico impero romano. Si parlò di una « terza Roma » si adottarono persino idee razziste, sebbene con esitazione.

La costituzione dell'Italia a Stato autoritario e semitotalitario richiese notevolmente più tempo di quella della Germania. All'inizio Mussolini doveva aver riguardo per i suoi partner nella coalizione, in seguito rimasero pur sempre fattori autonomi di potere l'esercito, la casa reale e la Chiesa cattolica, colle quali egli doveva fare i conti. Infine all'interno del partito stesso elementi moderati svolgevano comparativamente un ruolo assai importante. Non ci fu una liquidazione sanguinosa di frondisti politici all'interno del movimento, quale effettuò Hitler nel 1934. Solo quando il duce poté contare sull'appoggio dell'alleato tedesco, ebbero via libera le potenzialità totalitarie, che il costituito apparato del partito racchiudeva. Ma l'Italia si trovava ancora soltanto sulla via verso un compiuto totalitarismo, allorché la sconfitta pose fine al regime. Nonostante un clima di terrore *relativamente* leggero (si riportano solo 21.000 processi per motivi politici negli anni fra il 1922 e il 1944 e 5.000 deportazioni nelle isole, ma non vengono calcolati gli innumerevoli atti di arbitrio e di violenza della milizia, che nei primi anni dettero il volto al regime), nel paese regnava la « pace sociale e politica » unicamente perché ogni cittadino si sentiva minacciato dal potenziale terrore del partito e della sua milizia, della polizia e del sistema di spionaggio.

Hitler, diversamente, in pochi anni dette realtà alle più estreme conseguenze del sistema fascista. Già prima di giungere al potere aveva creato un partito monolitico articolato in modo strettamente gerarchico, che dopo il 1933 si assicurò in pochi mesi l'indiscusso monopolio del potere in Germania. Prima del 1933 si servì delle masse dei suoi aderenti armati come strumento di concussione, similmente a Mussolini, e nel 1934 sciolse le squadre da guerra civile, in confronto innocue, delle (pur armate) SA, rimpiazzandole con la brutale organizzazione terroristica d'élite delle SS (che fino a quel momento non avevano svolto alcun ruolo di rilievo), la quale come un cancro si

[41] In italiano nel testo. [*N.d.T.*].

estese sempre di più nei tessuti dello Stato, finché dopo il 20 luglio 1944 con il suo capo Himmler giunse persino ad assumersi il comando di un Gruppo d'armate della Wehrmacht. Nella organizzazione di élite delle SS doveva essere promossa la formazione dei quadri di una nuova società, che non avrebbe più avuto nulla in comune con quella precedente. Hitler poteva fare a meno di una rivoluzione sociale a favore dei suoi aderenti (non proprietari o comunque poveri) anche perché era risoluto a fare delle SS una super-élite raziale su scala europea. La teoria della razza non solo dissolveva ideologicamente il socialismo, ma ne costituiva anche un sostituto pratico. Dopo la vittoria, al posto di una classe superiore economicamente privilegiata avrebbe dovuto sostituirsi una « élite di razza » militarmente e politicamente privilegiata. In questo nuovo impero di schiavi e padroni, avrebbe ricevuto il proprio suggello tanto il destino della borghesia proprietaria quanto quello della classe lavoratrice.

A differenza che nel fascismo italiano, in questo sistema ideologico l'antisemitismo e il razzismo non erano un fenomeno marginale, ma ne costituivano un – forse addirittura *il* – punto centrale. Probabilmente ha ragione padre Gaston Fessard di intenderlo sotto un angolo storico-teologico come espressione del fatto che il nazismo voleva regredire violentemente al di là dell'era cristiana, anzi al di là della stessa religione-rivelazione giudaica, ed era perciò costretto a porre di contro al « popolo eletto di Dio » la sua « razza eletta ». Con l'annientamento del popolo di Dio si sarebbe dovuto provare la naturale superiorità della « élite di razza », l'elemento teologico avrebbe dovuto essere eliminato per far posto alla realizzazione del mito biologico [42].

I movimenti fascisti risultano evidentemente tanto più radicali, quanto più la società del paese in cui sorgono è industrialmente sviluppata, quanto più forti sono le « nostalgie anticapitalistiche » e i risentimenti antisocialisti dei piccolo-borghesi declassati, che possono facilmente essere incanalati in aggressività imperialistica e razzismo.

Il grado relativamente minore di perfezione totalitaria dell'Italia fu conseguenza dell'arretratezza industriale del paese, della relativa indipendenza del corpo degli ufficiali monarchici, del cattolicesimo, che in quanto fattore istituzionale e potere spirituale impedì la trasformazione del culto della grandezza nazionale nell'idolatria della razza, e dell'analfabetismo, che rendeva impossibile in ampie zone del Sud-Italia l'indottrinamento fascista. Una solida base formata da un'assai diffusa istruzione media è evidentemente anch'essa uno dei presupposti indispensabili per un sistema fascista perfetto.

[42] GASTON FESSARD, *De l'Actualité Historique*, vol. I, Parigi 1960, in particolare *Les idéologies totalitaires et leur sens religieux*, pp. 32 sgg.

4. Considerazioni tipologiche

Seymour Martin Lipset[43] ha proposto la distinzione tra un fascismo « di destra, di centro e di sinistra ». In base a ciò il fascismo tedesco sarebbe stato il classico caso del « fascismo di centro », mentre quello italiano dovrebbe essere definito come una forma mista di fascismo di centro e di destra (una forma di autentico conservatorismo). Lipset qualificherebbe come « fascismo di sinistra » tanto gli inizi di Mussolini tra il 1919 e il 1920 e l'ala Strasser del NSDP quanto i fascisti del tipo Peron. A questo considerevole tentativo di classificazione vorrei qui, per concludere, muovere tre osservazioni critiche:

1. ai fini di una classificazione, si dovrebbe tener conto accanto alla « base sociale » di ogni movimento anche dell'ideologia politica dominante e della sua effettiva applicazione, anche se fra i due fattori sussiste una relazione reciproca;

2. non si può tralasciare di prendere in considerazione il fatto che i movimenti fascisti a livelli diversi di sviluppo della società industriale (e capitalistica) assumono necessariamente tratti differenziati, anche qualora si appoggino alla medesima « base di classe »;

3. non è in alcun modo sufficiente indagare il fondamento sociale di un movimento fascista. Si deve tener conto anche del fatto che questo produce nuovi fattori sociali costituiti dalle *organizzazioni di partito* (burocratiche e parlamentari), anche quando lascia in un primo momento immodificato nei suoi tratti essenziali il *regime della proprietà.*

Ma è precisamente quest'ultimo punto di vista che le analisi comuniste del fascismo hanno completamente trascurato, poiché queste nuove élite politiche non poggiano in primo luogo sulla disponibilità della proprietà privata dei mezzi di produzione, ma sulla disponibilità del potere amministrativo, militare e ideologico, la cui importante funzione autonoma il marxismo sovietico disconosce.

Nella sua tipica forma ideale pura, il fascismo è il dominio di una minoranza estremista, la quale si compone essenzialmente di piccoloborghesi declassati e militarizzati, di sottoproletari e di semi-istruiti, e sfrutta la paura delle classi proprietarie di fronte al bolscevismo e alla socializzazione così come l'avversione dei conservatori per il sistema parlamentare, per far loro accettare la propria assunzione del potere. Loro scopo è la distruzione del pluralismo politico e sociale e

[43] SEYMOUR MARTIN LIPSET, *Der « Faschismus » – die Linke, die Rechte und die Mitte*, « Kölner Zeitschrift f. Soziologie », vol. XI (1959), pp. 401 sgg. Cfr. qui anche l'interessante saggio di RALF DAHRENDORF, *Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland*, in « Archives Européennes de Sociologie », vol. I, pp. 86 sgg. Cfr. ora RALF DAHRENDORF, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Monaco 1965.

l'instaurazione dell'illimitato potere di una nuova « élite », che per assicurarsi ed ampliare la propria potenza si serve di ogni mezzo possibile ed immaginabile e giustifica questo suo dominio con un mito ispirato alla storia (razzistico o di altro genere).

Corrispondeva a questo tipo ideale solo la Germania di Hitler. L'Italia mostrava unicamente notevoli tendenze in questa direzione. Altri Stati, che si sogliono indicare come « fascisti », sono tanto lontani da esso, che al massimo li si potrebbe chiamare « fascistoidi ». Fascisti nel senso qui riconosciuto essi certamente non sono [44].

[44] Cfr. a questo proposito i libri di ERNST NOLTE, *Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action française, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus*, Monaco 1963; nonché *Die faschistischen Bewegungen, die Krise des liberalen Systems und die Entwicklung der Faschismen*, Monaco 1966.

LA DISCUSSIONE INTORNO AL MARXISMO NELLA REPUBBLICA FEDERALE TEDESCA

Non c'è forse cultura europea, su cui gli eventi politici degli ultimi trent'anni abbiano esercitato un influsso così decisivo e penetrante nel profondo come nella cultura tedesca. Il fenomeno è paradossale solo in apparenza, se lo si confronta con il tipico disinteresse, anzi ostilità tedesca per la politica. Ora è anche all'atteggiamento ostile in merito ai problemi politici dei suoi intellettuali – o almeno di una gran parte dei suoi intellettuali – che la Germania deve il fatto di essere finita per dodici anni sotto il dominio privo di scrupoli degli esponenti più bestiali ed ostili alla cultura della sua società.

Ancor meno di qualsiasi altro fenomeno scientifico o culturale, la discussione sul marxismo può essere compresa ed interpretata prescindendo da queste premesse politiche. Il marxismo era stato condannato dagli ideologi nazionalsocialisti come « occidentale » e « giudaico ». In un quaderno di *Linee direttive di istruzione politico-speculativa* per nazisti, si trova la seguente caratterizzazione delle teorie di Marx:

> Fondatore di questa teoria fu Karl Marx. Marx era ebreo. Questo fatto rende già conto dell'intero carattere e dell'efficacia delle sue vedute. Egli non era affatto un « proletario », ma proveniva da condizioni giudaico-borghesi. Marx non era nemmeno una guida dei lavoratori, ma un tipico letterato... Gli scritti capitalistico-liberali della teoria economica inglese hanno esercitato una forte influenza su di lui... Non c'è opposizione più grande di quella tra Karl Marx e Adolf Hitler [1].

[1] H. Männel, *Politische Fibel. Richtlinien für die politisch-weltanschauliche Schu-*

Si trovano riuniti in questa caratterizzazione tutti i « nemici » condannati dai nazisti: l'ebreo, l'intellettuale (il letterato), il liberale, l'inglese (e capitalista). La definizione è concepita fin dall'inizio per associare al nome di Marx ben precisi pregiudizi emotivi. La pseudo-romantica ostilità per la ragione, l'economia moderna, l'illuminismo ecc. sono sintetizzati in un simbolo potentemente propagandistico e contrapposti all'incarnazione della « razza ariana », Adolf Hitler. Il confronto e la discussione intellettuale vengono rifiutati in quanto superflui, anzi pericolosi. L'antisemitismo deve tendere anche a spezzare ogni legame del supposto « socialismo » dei nazisti con quello dei seguaci di Marx. Del resto Adolf Hitler spiega nel modo più semplice: « Il marxismo rappresenta il tentativo dell'ebreo sul piano meramente culturale di eliminare da tutti i campi della vita umana la funzione della personalità preminente e di sostituirvi il numero della massa ». Nei lineamenti già citati si afferma: « Lo scopo del marxismo è il medesimo del capitalismo: il dominio del giudaismo mondiale »[2].

Dopo che la guerra scatenata dai nazisti era finita con la sconfitta totale e molti tedeschi cominciarono a poco a poco a riflettere, la loro attenzione (accanto ad altri autori banditi o rimasti sconosciuti) si volse di nuovo anche a Marx ed ai marxisti. Oltre all'altro grande scienziato rivoluzionario, Sigmund Freud, quasi nessun pensatore era qui nel frattempo caduto tanto in oblio come Karl Marx. Ma fin dall'inizio le zone di occupazione orientale e occidentale seguirono direzioni opposte di sviluppo. Mentre i comunisti tedeschi portati dai sovietici cominciarono subito a diffondere e ad insegnare secondo un piano stabilito il marxismo-leninismo, – opera in cui incontrarono l'energica protezione dei sovietici –, nelle zone occidentali i pochi comunisti potevano ottenere solo scarsi risultati nella propaganda e nell'addottrinamento. La socialdemocrazia – sotto la direzione di Kurt Schumacher e dopo le esperienze della repubblica di Weimar – si era completamente allontanata dal marxismo, che essa sembrava aver lasciato in eredità, più o meno senza contestazione, ai comunisti.

Comunque anche in occidente il marxismo avrebbe avuto delle possibilità, se non si fosse subito presentato innanzitutto come strumento di giustificazione della politica staliniana. Avrebbe potuto allettare nel marxismo il fatto che esso fornisce una spiegazione – relativamente plausibile – del fenomeno nazista, la quale non doveva portare né a sminuirlo né a condannare il popolo tedesco come diabolico.

lung, Berlino (Theodor-Fritsch-Verlag) 1940, (tiratura 156-66 mila copie), p. 115, p. 119. Corsivo mio.

[2] *Ibid.*

Per i marxisti l'ordinamento dispotico e totalitario dei nazisti era una forma politica, quale necessariamente deve assumere nella sua fase ultima il capitalismo monopolistico, « che alla lunga diventa obsoleto », per affermarsi di contro alle masse scontente. Anche una parte delle tesi hitleriane in merito alla politica internazionale, avrebbe potutto essere tradotta in « termini marxisti » e venire adoperata come « excusatio » dei nazisti. Ma anche se qua e là si discussero pensieri del genere, in occidente non acquistarono nessuna influenza.

Così si spiega come un serio studio di Marx e del marxismo fu affrontato quasi esclusivamente da circoli, che, per quanto lontani dal marxismo, credettero di dover affrontare un confronto spirituale in considerazione degli sviluppi verificantisi nella parte orientale della Germania. Vanno qui ricordate al primo posto le due grandi confessioni religiose [3], che, da oltre 15 anni, hanno promosso questo compito con un numero sempre crescente di pubblicazioni. Subito accanto vengono le direttive impostate dai circoli sindacali per la discussione critica delle teorie economiche di Marx e della odierna economia di piano [4]. E infine si sono riallacciati ripetutamente alla antropologia filosofica del giovane Marx e, ponendosi in questa prospettiva, hanno progettato analisi critiche della civiltà, scienziati che non perseguono con ciò alcun immediato fine politico [5]. Per quel che invece concerne la discussione intorno al marxismo nella parte della Germania sotto l'influenza sovietica, tale discussione si mantiene in dipendenza tanto stretta dal marxismo sovietico, che almeno fino ad oggi essa non merita ancora una trattazione autonoma [6].

[3] Cattolici e protestanti. [*N.d.T.*].

[4] Cfr. p. es. ERNST BÖSE, *Das Elend der Verelendungstheorie*, in « Gewerkschaftliche Monatshefte », 9ª annata, fascicolo 1, gen. 1958; nonché KARL KÜHNE, *Karl Marx und die moderne Nationalökonomie*, in « Die neue Gesellschaft », 2ª annata, fascicoli 1-4, 1955. Kühne dà però soprattutto un quadro panoramico della letteratura anglosassone relativa a questo problema.

[5] Qui sarebbero da menzionare soprattutto le opere di Theodor Adorno e Max Horkheimer: HORKHEIMER-ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. di Lionello Vinci, Einaudi, Torino 1966; T. ADORNO, *Minima Moralia*, trad. di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1964², dello stesso, *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, Francoforte 1955.

[6] Ciò vale ad ogni modo per le opere di autori viventi nella Repubblica democratica tedesca ad eccezione del caso speciale di Ernst Bloch, la cui opera è però storicamente ambientata nel periodo antecedente il 1933. Lukács aveva esercitato sino al 1956, con i suoi numerosi scritti editi dal Aufbau-Verlag (non di proprietà del partito) un considerevole influsso soprattutto sui giovani intellettuali della Germania orientale, venne però sempre osservato con una certa diffidenza dal SED [Partito socialista unitario della Germania orientale] e oggi viene addirittura definito come « nemico del marxismo ».

Anche se la Chiesa cattolica era venuta ad una discussione e ad un confronto con le idee socialiste – su scala mondiale – già assai prima del 1945, fu soltanto in seguito agli sviluppi del dopoguerra che si occupò più intensamente del marxismo. In primo luogo tre dei nuovi Stati comunisti erano almeno prevalentemente cattolici: Polonia, Ungheria, e Cecoslovacchia; in secondo luogo evidentemente cattolici erano anche i due Stati occidentali con i partiti comunisti più forti, Italia e Francia. Già nella prima fase del dopoguerra apparve l'edizione italiana del libro del padre Gustav A. Wetter SJ sul « materialismo dialettico sovietico », che insieme ad una esposizione estremamente attendibile ed esauriente dei fondamenti del materialismo dialettico dell'era staliniana, esprime numerose critiche oggettive e puramente filosofiche [7]. Nella prima edizione di questo libro, divenuto nel frattempo un'opera modello, si profila ancor più netto che nella successiva edizione tedesca il tratto irenico e cattolico dell'autore. Ciò che nel materialismo dialettico riesce così gradito al filosofo cattolico, è il realismo leniniano della teoria della conoscenza, il quale invero, benché direttamente collegato con un materialismo ontologico, va però logicamente distinto da questo e potrebbe in un secondo tempo essere usato come un « valido presupposto » per lo sviluppo di una vera filosofia (tomistica). Per il resto il materialismo dialettico staliniano è qui preso del tutto seriamente ed è pazientemente ed accuratamente indagato e confutato in tutti i suoi tratti e proprietà. Svolge qui forse un ruolo la somiglianza formale di questo sistema materialistico con quello della scolastica. Di solito, al di fuori dell'ambiente culturale cattolico non si ha né la pazienza né l'interesse necessario per l'indagine così dettagliata del suo pensiero.

Contemporaneamente al vasto lavoro dell'austriaco G. A. Wetter si venne a conoscenza in Germania anche delle ricerche dell'emigrato polacco J. M. Bochenski, che è professore nell'Università svizzera di Friburgo [8]. Come punto critico di partenza Bochenski avanza una propria posizione filosofica più netta di quella del Wetter, ed ha fornito soprattutto valide ricerche specifiche alla discussione sovietica sulla logica. Tuttavia i suoi lavori hanno in comune con quelli dello storico Wetter e con tutti gli altri lavori cattolici (de Vries, Meurers, Ogier-

[7] GUSTAVO A. WETTER SJ, *Il materialismo dialettico sovietico*, Einaudi, Torino 1948; in tedesco: *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Friburgo/Br. 1952, 1959[4].

[8] I. M. BOCHENSKI, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus* (*Diamat*), Berna e Monaco 1950, 1956[2].

mann)[9] la (relativa) estraneità per la storia e una certa dose di incomprensione per la dialettica. Di questo, potrebbe essere corresponsabile – a prescindere dal punto di partenza antidialettico – il fatto che ambedue abbiano studiato in via primaria il marxismo solo nella sua forma degradata stalinista, invece che nella fonte originaria marxiana. Ma, se non sbaglio, ambedue si preoccupano di superare gradatamente questa unilateralità.

Il distacco dalla storia e dalla realtà proprio di queste analisi si mostra anche nel fatto di interpretare come « puramente filosofici » fenomeni che spesso invece possono essere adeguatamente compresi solo in funzione di decisioni politiche. In altre parole: si presuppone una autonomia della filosofia sovietica (malgrado ogni consapevolezza della sua tutela da parte dello Stato e del partito), che non rende giustizia ai dati di fatto.

Fuori dal gruppo di questi autori cattolici se ne colloca tuttavia uno, che si è posto il compito di criticare filosoficamente proprio il giovane Marx e lo slancio rivoluzionario che si spiega a partire da lui: Jakob Hommes, professore di filosofia cattolica a Regensburg[10]. Egli riguarda il marxismo sullo sfondo della rovina di un sistema di pensiero giusnaturalistico, che per lui coincide con l'insegnamento sociale cattolico. Per lui il marxismo è caratterizzato dal suo umanesimo e storicismo radicali, dal dissolvimento di tutte le strutture e istituzioni statiche, permanenti e dal loro abbandono nelle mani dell'uomo ormai divenuto sovrano. L'ostilità per il marxismo si congiunge, perciò, in Hommes al rifiuto di tutto quanto il moderno filosofare, specialmente della filosofia dell'idealismo tedesco e anche di quella di Martin Heidegger. Indubbiamente in questo modo Hommes intende meglio il marxismo nella sua originale intenzione, anche se nel rifiuto egli si trova a essere respinto su posizioni estremamente conservatrici. Tuttavia il punto debole della *sua* interpretazione è precisamente il contrario di quello di Wetter, Bochenski ecc. Se questi prendono alla lettera il marxismo sovietico odierno, Hommes dimentica il mutamento che si è verificato nel pensiero dei filosofi marxisti a partire dal giovane Marx. Gli uni scambiano il materialismo dialettico stalinista per il vero marxismo, l'altro considera l'umanesimo storico del giovane Marx come se fosse l'attuale marxismo.

Gli ulteriori sviluppi della discussione cattolica sul marxismo do-

[9] Josef de Vries, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*, Monaco-Salisburgo-Colonia 1958; Helmut Ogiermann, *Materialistische Dialektik*, Monaco-Salisburgo-Colonia 1958; Joseph Meurers, *Wissenschaft im Kollektiv. Ein neuer Versuch zum Verständnis des dialektischen Materialismus*, Monaco 1959.

[10] J. Hommes, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Friburgo 1955; Id., *Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger*, Regensburg 1958.

vrebbero consistere sia nella reciproca correzione di queste posizioni unilaterali sia nella elaborazione di una propria prospettiva più aperta nei confronti della dialettica. In proposito non si eluderà certo il fatto che Tommaso è integrato ed arricchito da Hegel, come hanno già cercato di mostrare numerosi cattolici francesi.

2. La discussione sul marxismo della Evangelische Studiengemeinschaft[11]

Nel marzo 1951 si costituì la commissione per il marxismo della *Evangelische Studiengemeinschaft*, che riunisce un numero di specialisti di diverse discipline scientifiche, che si incontrano in due sedute di lavoro ogni anno. L'inauguratore e l'organizzatore di queste discussioni fu il professore di filosofia di Tubinga, deceduto il 3/7/1956, Erwin Metzke. Certamente lo stimolo ad occuparsi del marxismo anche in questo circolo venne dalle circostanze esteriori: il predominio del marxismo sovietico nella parte orientale della Germania, che è eminentemente protestante. Ma si promosse il tentativo di non trattare a priori il marxismo come « ciò che è altro » e di intenderlo invece come una componente della propria storia e come una questione per noi sempre ancora attuale. Ciò era cosa ovvia per una comunità evangelica di lavoro – aperta al di là del cerchio dei confessionalmente impegnati. La fede cristiana infatti, come ha sottolineato con forza Bultmann, non è legata ad alcuna concezione del mondo, non si identifica con nessuna Weltanschauung. Al contrario è proprio essa che sottrae alla sicurezza delle cristallizzazioni speculative e rende perciò disponibili ad una esperienza non fittizia del reale.

Nel corso della ricerca degli enunciati del marxismo che ci riguardassero e possibilmente ci avviassero alla discussione, le indagini della commissione necessariamente pervennero subito all'antropologia filosofica del giovane Marx, al concetto di estraniazione, alla critica del mondo estraniato[12]. Proprio per il fatto che qui non premeva in via primaria la controversia teologica e la confutazione, si dovette ricorrere a quelle parti dell'edificio teorico marxiano che racchiudevano l'autentica forza critica del marxismo, anche se il marxismo sovietico dell'epoca le aveva trascurate.

[11] Una parte delle relazioni, tenute nelle riunioni della commissione, si trova in tre raccolte « Marxismusstudien » che uscirono nel 1954, 1957, e 1960 (Tubinga, Verlag J. C. B. Mohr, Paul Siebeck).

[12] Oltre ai contributi negli studi siano menzionate qui di seguito solo le seguenti opere di membri della commissione: HELMUT GOLLWITZER, *Zum Verständnis des Menschen beim jungen Marx*, in *Festschrift Günther Dehn*, 1957, pp. 183-203; ERICH THIER, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Gottinga 1957.

Ma non si poteva rimanere fermi nemmeno al giovane Marx. Le indagini si estendevano continuamente infatti alle origini del pensiero marxiano nella filosofia tedesca (e occasionalmente toccarono anche Rousseau). Nell'enucleazione della onnilaterale dipendenza e insieme della profonda opposizione fra Marx e Hegel culminò il contributo filosofico dei « Marxismusstudien » [13], che la commissione ha pubblicato negli ultimi anni. In merito a ciò Erwin Metzke cerca di dimostrare che Hegel, il pensatore diffamato come idealista, ha maggiormente preso sul serio e valutato la realtà della storia che non il presunto realista Marx, per il quale l'essere storico era in definitiva qualcosa di suscettibile di essere afferrato dall'uomo, qualcosa di manipolabile, mentre invece l'essere della storia si sottrae essenzialmente a tale presa.

Alla base di questo indubbiamente si notano gli stimoli – nel senso di una concordanza e di una critica –, che sono provenuti dal breve scritto di Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus* [14]. In esso Heidegger concepisce l'intero sviluppo dell'occidente a partire dai presocratici come un declino, una perdita del riferimento all'essere, che aveva caratterizzato l'uomo nella sua origine ed essenza. Causa di questo declino è per lui l'oblio dell'essere da parte degli uomini, la cui espressione a cominciare da Aristotele è la metafisica occidentale. Ora, però, nella misura in cui il giovane Marx del pari si ribella contro la metafisica e descrive l'« essere-senza-patria » dell'uomo moderno come « estraniazione », qui Heidegger avverte una somiglianza di tratti: « L'essere-senza-patria diviene un destino universale ». Per questo è necessario pensare questo destino come storia dell'essere. Ciò che Marx in un senso essenziale e significativo muovendo da Hegel ha riconosciuto come estraniazione dell'uomo, affonda le sue radici nell'essere-senza-patria dell'uomo moderno.

Questo [15] viene risvegliato, e propriamente dalla destinazione dell'essere, nella forma della metafisica, che lo consolida e, nello stesso tempo, lo nasconde come senso di privazione della patria. Poiché Marx, quando egli sperimenta quell'estraniarsi, raggiunge una dimensione essenziale della storia, perciò l'intuizione marxista è superiore a tutte le altre « istorie ».

La parentela del pensiero heideggeriano con quello marxiano risulta anche dal fatto che per ambedue l'estraniazione e la sua espressione (in Heidegger: la metafisica, in Marx: l'ideologia) è il portato

[13] Ciò vale anche per gli scritti di Ludwig Landgrebe nella prima e terza serie, per quelli di Erwin Metzke nella seconda serie e per i miei nella seconda e terza serie dei « Marxismusstudien ».

[14] Martin Heidegger, *Che cos'è la metafisica?* (con estratti della *Lettera su l'Umanesimo*), trad. di Armando Carlini, La Nuova Italia, Firenze 1967[3], pp. 108-9.

[15] Il senso di privazione di patria. [*N.d.T.*].

di un potente processo sotterraneo, che secondo Heidegger è causato da un inafferrabile « essere », secondo Marx dal processo, trascendente l'umano potere, della produzione sociale. Se si prescinde da questo fattore – che certo costituisce il carattere specifico del marxismo –, si potrebbe in apparenza identificare i due « sistemi », come ha fatto invero ripetutamente Jacob Hommes respingendoli.

Ma è proprio qui che i sostenitori di Heidegger richiameranno con ragione l'attenzione sul fatto che per questo pensatore l'essere si distingue proprio per la sua indisponibilità e la sua storia può essere interpretata solo come « destino »[16], mentre in Marx l'uomo – nella figura del soggetto collettivo che è il proletariato – cerca di impadronirsi di questo essere e di prendere nelle proprie mani il suo destino. La differenza scompare solo se in Marx si considera unicamente la fase prerivoluzionaria della storia, nella quale infatti la storia è l'evento che costituisce il fondamento e determina tutto l'essere dell'uomo. Ma secondo Marx questo accadere storico tende appunto al fine di far un giorno scaturire dal suo seno quel soggetto, in cui la sua sostanza è destata all'autocoscienza e può rovesciarsi in azione consapevole. Per Heidegger invece il compito del pensiero consiste nel demolire la metafisica, che plagia e falsifica l'effettualità e la prossimità dell'essere, e nell'affermarsi in modo nuovo in un « pensare originario » come « custode dell'essere », nel lasciarsi dettare dall'essere la nuova destinazione. Nonostante ogni tendenza all'interpretazione dialettica, c'è in Marx di già una parvenza di quel pensiero rivolto al potere tecnico, al cui radicale superamento mira Heidegger.

Ma se al centro dell'interesse della commissione per il marxismo fu posto il giovane Marx con i suoi scritti eminentemente filosofici, si mostrò ad un tempo necessario ripensare nuovamente e determinare il rapporto tra il sistema marxista sviluppato e il giovane Marx.

Un'intera serie di lavori dei « Marxismusstudien » sono dedicati a questo tema[17]. Innanzitutto Hermann Bollnow[18] in una minuta analisi testuale degli engelsiani *Grundsätze des Kommunismus* del 1847 ha cercato di dimostrare come qui già si trovino le proprietà caratteristiche del pensiero engelsiano nella sua differenza da quello di Marx, le quali poi – dopo la morte di Marx – dovevano riemergere così chiaramente: pensiero più marcatamente giusnaturalistico e progressistico in senso lineare, in opposizione al pensiero storico-dialet-

[16] Intraducibile accostamento di suoni e significati tra *Geschichte* (da *geschehen* = avvenire, accadere) e *Geschick* (fato, destino [o « destinazione », come traduce Carlini]; da *schicken* = mandare, inviare, destinare). [*N.d.T.*].

[17] 1ª serie 1954, 2ª serie 1957, 3ª serie 1960, 4ª serie 1962.

[18] H. Bollnow, *Engels' Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen « Gründsätzen des Kommunismus » (1847)*, in « Marxismusstudien », 1ª serie, pp. 77-144.

tico di Marx; maggiore valutazione del progresso tecnico come tale, il cui sviluppo per salti è definito addirittura una « rivoluzione » – un tipico tratto, che inoltre ha indotto Engels anche a quel famoso lapsus nell'*Antidühring*, mentre Marx con la « umwälzende Praxis » intendeva riferirsi all'azione rivoluzionaria del proletariato (cfr. la III tesi su Feuerbach).

Altri lavori (soprattutto quelli di Nürnberger e Schrey ed anche i miei)[19] mettono in evidenza le caratteristiche del marxismo leniniano e cercano di documentarle con esempi concreti. Erich Matthias e Christian Gneuss danno un quadro dell'ideologia della socialdemocrazia precedentemente alla prima guerra mondiale, che lascia chiaramente vedere come questa praticamente si fosse già allora allontanata dal marxismo rivoluzionario e fosse divenuta un partito di opposizione democratica, non senza che abbiano formato una specie di ponte verso questo approdo certe allusioni del vecchio Engels nonché la sua esplicita preferenza per il realistico Eduard Bernstein rispetto a Karl Kautsky.

I miei contributi nel secondo e terzo volume dei « Marxismusstudien » sono un tentativo di chiarire volta a volta da uno specifico punto di vista l'intera evoluzione dal giovane Marx fino allo stalinismo in una prospettiva sociologica e di critica dell'ideologia, prospettiva in cui all'indagatore si apre la vista di un – indubbiamente fatale – rovesciamento dialettico. Questa trattazione deve ad un tempo portare alla coscienza anche tutta la tensione interiore, che si cela in questo sistema sovietico marxisticamente giustificato – una tensione, che p. es. è una delle forze propulsive degli sviluppi che hanno portato alle vicende dell'ottobre 1956 in Ungheria e Polonia. In termini cauti si può dire che le teorie del giovane Marx si presentavano come un mezzo bene accetto ad intellettuali, che cercavano di articolare concettualmente il loro disagio per il regime stalinista del loro paese.

Punto di partenza e di approdo dell'arco che l'evoluzione del marxismo descrive, è la filosofia del proletariato in Marx e la Weltanschauung proletaria degli ideologi sovietici dei nostri giorni. Mentre Marx voleva che la sostanza della storia divenisse soggetto autocosciente nel proletariato e si rovesciasse in azione, già Engels, e dopo di lui Plechanov e Lenin sviluppano una « Weltanschauung » pro-

[19] Richard Nürnberger, *Lenins Revolutionstheorie. Eine Studie über Staat und Revolution*, in « Marxismusstudien », 1ª serie, pp. 161-72; Id., *Die französische Revolution im revolutionären Selbstverständnis des Marxismus* cit., 2ª serie, pp. 61-76; H. H. Schrey, *Geschichte oder Mythos bei Marx und Lenin* cit., 1ª serie, pp. 145-60. Quest'opera fu fortemente criticata dai membri della commissione nelle discussioni, perché occulta l'essenziale differenza fra il pensiero di Sorel e Lenin.

letaria globale. Questa Weltanschauung e i suoi tratti « materialistici » assursero a criterio di distinzione dell'ideologia marxista da quella borghese. Non si promosse più l'esigenza – come nel giovane Marx – di sopprimere in generale ogni ideologia e la parvenza, in essa inerente, di esistere autonomamente, dando una nuova determinazione al rapporto tra coscienza storica e azione storica. Ciò risulta evidente già dallo stesso vocabolario in uso nel marxismo sovietico, che ormai da lungo tempo non adopera più la parola « ideologia » in senso critico, ma quasi la adegua all'abuso americano di questa parola. Come là si sente dire: « My ideology is christian », allo stesso modo qui: « La nostra ideologia marxista... ». Tanto l'uno che l'altro uso è in contraddizione con l'essenza della teoria originaria.

Non dissimile è il risultato delle mie indagini sul mutamento del rapporto tra il marxismo e Hegel. Anche qui un iniziale superamento di Hegel sul piano dell'azione, che riteneva invitta la sua filosofia in quanto filosofia, trapassa in una Weltanschauung materialista concorrente, la quale deve sottolineare la sua opposizione a Hegel tanto più nettamente quanto maggiore è il pericolo che questa scompaia sul piano della prassi. Il fenomeno qui si sviluppa fino al paradosso, per cui gli ideologi sovietici si distanziano da Hegel proprio nella misura in cui la loro prassi politica nel fatto diveniva hegeliano-conservatrice, e la loro ontologia dialettico-materialistica doveva necessariamente assumere tratti hegeliani fino a distinguersi solo nominalmente dal suo sistema di pensiero (senza considerare qui la differenza di livello). Non è da meravigliarsi che proprio questa critica – che resta all'interno dell'ambito della letteratura marxista – riesca particolarmente sgradita agli apologeti del sistema sovietico. I quali perciò hanno ripetutamente polemizzato contro « Marxismusstudien », senza invero potere accampare argomenti filosofici di rilievo. Mentre per molti lavori dei membri della commissione hanno avuto una certa importanza le interpretazioni di Marx espresse da György Lukács, Herbert Marcuse, Ernst Bloch, e nell'introduzione al primo volume di « Marxismusstudien » anche Erwin Metzke espressamente si richiama a questi pensatori come a coloro che soli hanno toccato la dimensione profonda del problema, i nostri critici della SED affermano addirittura che costoro non sarebbero « mai stati marxisti » [20].

[20] Cfr. D. Bergner, W. Jahn, *Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus*, Berlino (Dietz Verlag) 1960. Di Lukács e Bloch vien detto (peraltro in contrasto con i fatti): « Ambedue rappresentano l'ala sinistra del circolo francofortese per la ricerca sociale e nutrono indubbie simpatie per il movimento dei lavoratori. C'è tuttavia una differenza fra il simpatizzare con la classe lavoratrice e il mettersi sul suo terreno [Lukács entrò nel Partito comunista ungherese un mese dopo la sua fondazione e fu membro del comitato centrale a partire dal marzo 1919, fu commissario delegato del po-

Contrariamente alla sterilità di queste polemiche, la critica che Jürgen Habermas ha mosso ad alcuni lavori dei « Marxismusstudien » – e indirettamente a tutta quanta l'odierna discussione sul marxismo in Germania – richiama realmente l'attenzione sul punto debole di queste interpretazioni e sulla loro negligenza di un'essenziale componente del pensiero marxiano.

3. Per la critica della discussione sul marxismo nella Germania del dopoguerra

Già ad uno sguardo dall'esterno salta all'occhio come l'odierna discussione sul marxismo si sia fortemente concentrata in Germania su temi puramente filosofici e quanta poca considerazione si sia data alla pretesa scientifica [21] e alle componenti scientifiche della teoria marxiana, Orbene nei lavori cattolici questa unilateralità dipende per lo più dall'aver limitato la propria indagine alla forma odierna del marxismo sovietico – divenuto di fatto in massima parte astrattamente filosofico (e in modo fortemente accentuato all'epoca di Stalin). La ragione di ciò, invece, per quanto riguarda gli autori evangelici e quelli che sono loro vicini per impostazione, è una non chiaramente espressa convinzione « idealistica », secondo cui la filosofia rappresenta la forza propulsiva in ultima istanza decisiva di un movimento storico. Si dà cioè per presupposto ciò che, invece, dovrebbe essere prima dimostrato – contro Marx. Su questo punto è intervenuto con la sua critica acuta anche Jürgen Habermas. Egli obietta a questi autori – precisamente a Landgrebe, Metzke e Popitz [22] – di aver fatto sistematica-

polo per la pubblica istruzione nel governo di Bela Kun ecc. (I.F.)]. Nelle situazioni politicamente decisive viene alla luce la effettiva posizione del singolo. Allorché in Ungheria imperversò la controrivoluzione, Lukács obiettivamente si trovava dalla parte dei controrivoluzionari, Bloch dalla parte dei revisionisti in Polonia e in Germania. Ideologicamente essi *non* hanno *mai tenuto la posizione del marxismo-leninismo...* » (p. 16). Un tono, laddove possibile, ancora più aspro e nell'argomentazione ancora più inconsistente ha un altro lavoro di critica marxista, che si definisce come « lavoro collettivo della *cattedra di filosofia dell'istituto per le scienze sociali del comitato centrale della SED* » e che porta il titolo *Die Philosophie des Verbrechens* (La filosofia del delitto); VEB deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlino 1959.

[21] Ho trattato della « pretesa scientifica del materialismo dialettico » in una conferenza radiofonica, che è pubblicata nella raccolta *Christen oder Bolschewisten*, Stuttgart 1957, pp. 81-96. Là però *non* mi occupo della questione della scientificità di una analisi economica differenziata condotta nello spirito di Marx, ma solo della pretesa dei dogmatici sovietici.

[22] Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch*, è una dissertazione di dottorato tenuta con Karl Jaspers, che supera di gran lunga il livello usuale delle dissertazioni in Germania ed ha riportato la discussione sul marxismo alla dimensione umanistica del giovane Marx. La posizione critica dello stesso Karl Jaspers nei confronti del marxismo è già chiara nel suo breve scritto *Die geistige Situation der Zeit*, 1931. Egli critica il marxismo innanzitutto dal punto di vista della concezione della scienza di Max Weber, ossia per la pretesa, che esso ha di poter dare delle proposizioni scientificamente vincolanti intorno a

mente ma erroneamente della derivazione di Marx da Hegel, rilevante su un piano biografico, la base della teoria marxiana, e prosegue:

È assai più consono al senso di una dialettica materialistica il dire che la filosofia comincia col riflettere la condizione nella quale essa si trova ad essere e che poi prende le mosse dall'esperienza che essa ben presto compie dell'estraniazione e dalla coscienza della necessità pratica di sopprimerla. Questa coscienza assurge ad autocoscienza là dove la filosofia stessa criticamente si riconosca ancora appunto come l'espressione della condizione che deve essere soppressa e ponga d'ora in poi la sua prassi critica in funzione del fine di una critica mediante la prassi. Essa sa di lavorare alla soppressione di se stessa in quanto filosofia nella misura in cui promuove la realizzazione del suo senso immanente. Una tale critica abbandona... lo stadio della contemplazione. Si è ad essa del tutto svelata la parvenza della sua autonomia, dalla quale fin'ora si era fatta sempre adescare: l'illusione cioè di potersi fondare da se stessa come pure di realizzarsi da sola [23].

A questo punto, in cui la filosofia, conoscendo in quanto « materialistica » la propria condizionatezza, riconosce come suo fine la soppressione della realtà che la condiziona, si dimostra destinata all'intendimento scientifico dei fatti, dal quale soltanto possono essere rilevate le condizioni della possibilità del sovvertimento rivoluzionario:

La destinazione della critica alla scienza, alle analisi empiriche, storiche, sociologiche ed economiche è talmente irrinunciabile, che essa può essere confutata scientificamente e solo scientificamente – e all'interno della teoria. Ciò non significa ancora che essa possa anche essere sufficientemente dimostrata scientificamente. Una volta date le condizioni scientificamente rilevabili della possibilità di una rivoluzione – la rivoluzione stessa richiedeva inoltre che questa possibilità venisse colta con decisione: appunto la prassi non intesa deterministicamente, ma stimolata dall'esatta cognizione della necessità pratica della rivoluzione [24].

A questo punto Habermas mette in rilievo una differenza, che invero nemmeno i marxisti ortodossi hanno sempre visto o – per motivi propagandistici – hanno volentieri lasciato in ombra: la differenza sussistente fra una necessità quale quella della « legge naturale », teoretica, e una necessità pratica, che per realizzarsi si rivolge

nessi che in ultima istanza si fondano su libere decisioni valutative degli uomini. In secondo luogo Karl Jaspers combatte nel sistema marxista una tarda configurazione, collocantesi al di sotto del livello delle grandi filosofie, di un pensiero che ha cercato di rinserrare e conchiudere l'orizzonte essenzialmente aperto degli sforzi umani. La sua opposizione al marxismo coincide qui con la sua lotta contro altri pensatori a sistema – come Hegel, Schelling, Heidegger. Un po' semplificando, si potrebbe definire questa critica come kantismo esistenziale.

[23] Jürgen Habermas, *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in « Philos. Rundschau », 5ª annata, 1957, pp. 165-235, in particolare p. 192 (inserito in *Theorie und Praxis*, Neuwied e Berlino 1963).

[24] *Op. cit.*, pp. 192 sg.

all'azione cosciente degli uomini. Come teoreticamente necessario nell'analisi marxiana si configura il fenomeno per cui l'economia capitalistica procede indipendentemente dai desideri e contro la volontà dei singoli individui agenti. Praticamente necessaria invece la rivoluzione, che (in quanto necessità) non si fonda ancora affatto necessariamente sulla cognizione della sua possibilità. Chi non tenga presente questo pensiero, rischia di non scorgere la differenza essenziale sussistente tra la dialettica deduttiva hegeliana e quella di Marx procedente dall'empiria. La domanda « perché mai il progresso? » scaturisce da un tale fraintendimento, giacché esso è necessario solo praticamente, non teoreticamente:

... altrimenti la dialettica storica non sarebbe storica e nemmeno contingente, e sarebbe giusta l'affermazione secondo cui Marx avrebbe fatte proprie senza discutere le premesse hegeliane. Di un tale presupposto allora tutte le analisi empiriche non sarebbero che il conseguente epilogo, deprivate a scopo falsificatorio della loro vera forza, senza che la scienza ottenga alcuna evidenza scientifica... [25].

Qui Habermas ha senza dubbio ragione, ma si potrà obiettare che il suo è solo un marxismo « possibile », non quello divulgato oggi nell'Unione Sovietica e forse nemmeno quello dello stesso Marx. Certamente come scienziato Marx voleva solo dimostrare le condizioni della possibilità della rivoluzione e si rifece sempre nuovamente all'esperienza empirica; siccome però ai tempi in cui visse i dati empirici corrispondevano più o meno allo schema sperato delle condizioni della rivoluzione, egli non finì – come i marxisti odierni – nella imbarazzante situazione di dover falsificare le proprie speranze. È quanto Jürgen Habermas conclude agevolmente nell'ultima parte del suo saggio: la prova che il proletariato dei paesi industriali non è affatto propenso a sopprimere con una rivoluzione la propria condizione, per rendere a tutti possibile un'esistenza non estraniata, cosa che per Marx avrebbe significato la rinuncia alle aspettative di tutta la sua vita. Non si può dare per certo che egli avrebbe compiuto questo passo di ascesi scientifica, – dal quale ancora ai nostri giorni rifuggono anche marxisti viventi in occidente, preferendo crearsi illusioni su di un mitico proletariato, che sono smentite da ogni empirica indagine.

Ma, pur con questa riserva [26], l'analisi critica di Jürgen Habermas

[25] *Op. cit.*, pp. 193 sg.

[26] In una nota in calce Habermas stesso rileva, inoltre, che la distinzione tra queste due specie di necessità è venuta in seguito a« sparire specialmente nella prefazione al primo volume del *Capitale* e nei suoi paragrafi conclusivi », ed egli fa dipendere questo sviluppo dall'influsso di Engels e del suo « pensiero 'materialistico' in senso metafisico » (*op. cit.*, p. 193, nota 48).

resta ancora abbastanza importante. È con pieno diritto che egli in concomitanza alla sopra citata sezione richiama l'attenzione sul fatto che in una analisi, che non riconosce la destinazione della teoria marxista alla ricerca empirica, la « decisione suprema » sulle componenti razionalmente deducibili deve necessariamente essere interpretata come escatologia secolarizzata (così da Berdjajev in poi [27]) oppure come cosmologia semiteologica (Ernst Bloch). Ma anche per Habermas è rimasta una « decisione suprema »: quell'impulso appunto, che spinge ad afferrare la possibilità obbiettiva della trasformazione rivoluzionaria e che, non essendo in se stesso « necessario », non può altrimenti essere chiamato che etico. Così saremmo approdati ad una fondazione etica della « necessità pratica », la quale è stata ripetutamente rifiutata da marxisti di ogni tendenza.

La Germania è la patria spirituale del marxismo. Quivi da 21 anni questa teoria può di nuovo esser liberamente discussa. A seguito della rottura nella tradizione tedesca e della degenerazione stalinista, da cui solo lentamente il marxismo si riprende, e a causa del suo stato di completo svincolamento dalla prassi politica e sociale, la discussione sul marxismo è stata fin'ora, ed ancora si attiene ad uno schema estremamente astratto ed estraneo alla realtà. La recezione dei contributi di pensatori d'altri paesi (Francia, Inghilterra, Polonia) e soprattutto anche l'accoglimento di prospettive economiche e sociologiche nella discussione, sono le sole cose che potrebbero condurre oltre questa unilateralità, sia per approfondire la critica, sia per arricchire la scienza e la filosofia sociale.

[27] Nel suo libro *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953 [trad. it. *Significato e fine della storia*, Milano 1963] Karl Löwith ha ridotto nel modo più completo il marxismo nella serie delle escatologie secolarizzate e l'ha definito come « storia della salvezza nel linguaggio dell'economia politica ». In altre sue opere (*Da Hegel a Nietzsche*, trad. di Giorgio Colli, Einaudi, Torino 1964² e soprattutto nei *Gesammelten Abhandlungen*, Stuttgart 1960, che contengono l'ampio saggio su Max Weber e Karl Marx del 1932) Löwith supera tuttavia questa considerazione unilaterale del marxismo.

I PRESUPPOSTI STORICI DEL SOCIALISMO

Che esistano dei « presupposti storici », delle condizioni dell'effettivo realizzarsi del socialismo, l'ha esplicitamente formulato per primo Karl Marx. Contro il rivoluzionarismo assoluto (indipendente dall'epoca storica, precisamente quello degli anarchici) egli tornava sempre ad additare la necessità che sussistano determinati presupposti storici per attuare con successo una rivoluzione socialista. D'altra parte è un fatto – e Friedrich Engels non ha avuto timore di ammetterlo apertamente – che Marx ed Engels non riuscirono ad indicare *con esattezza i criteri* di ciò che essi indicarono come « maturità » per la trasformazione socialista di una società. Tuttavia dobbiamo tentare di formulare, almeno come abbozzo, quali siano i presupposti obiettivi (economici e politici) e oggettivi (psicologici e organizzativi), che secondo Marx ed Engels permettono la realizzazione del socialismo. Ma, dato che dal 1917 si sono fatti sempre più numerosi gli Stati, in cui si sono effettuate « rivoluzioni socialiste », dobbiamo perciò chiederci, in secondo luogo, se le condizioni esistenti *in questi Stati* (i presupposti storici) coincidano con quelle che Marx ed Engels si aspettavano, oppure fino a che punto si sia qui reso evidente che una rivoluzione socialista può verificarsi anche date altre condizioni specifiche. In definitiva ci si dovrà chiedere, però, *quale* effigie doveva presentare secondo Marx ed Engels la società socialista

da realizzare e quale invece essa presenta in effetti negli Stati, che hanno vissuto una rivoluzione socialista.

Tuttavia, facendo una digressione dal corso qui tracciato alle nostre riflessioni, vorrei porre all'inizio una « definizione », di ciò, che Marx ha inteso per socialismo, – al qual proposito rinvio inoltre ai lavori di Danko Grlic e Mihailo Markovic [1].

1. Che cosa è il socialismo?

Forse una trascrizione di ciò che Marx ha inteso per società socialista, si può meglio iniziare indicando le definizioni troppo anguste, *insufficienti.* Non si può ancora dire socialista una società, in cui è abolita la proprietà privata dei (più importanti) mezzi di produzione e che permette in conseguenza di poter sviluppare secondo un piano le forze produttive. Tuttavia nell'epoca dello stalinismo il socialismo fu reiteratamente considerato in questa mutila prospettiva. Per Marx ed Engels l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione (o espresso in termini positivi: la socializzazione della proprietà dei mezzi di produzione) era solo un *mezzo* per mutare i rapporti fra gli uomini e perciò contemporaneamente per cambiare le possibilità di sviluppo degli individui. Il trapasso dall'economia capitalistica di concorrenza (o di monopolio) alla forma socialista di economia, dovrebbe mutare le relazioni fra gli uomini in modo tale che essi non si considerino più vicendevolmente come *mezzi,* ma come fratelli e sorelle solidali nel reciproco completamento. Al posto della lotta delle classi e degli individui egoistici dovrebbe subentrare una spontanea comunità di individui completi, ricchi, versatili, felici (e propriamente senza bisogno di alcun lavoro educativo da parte dello Stato, « dall'alto »). La ragione giustificante le enormi fatiche della rivoluzione non era vista nell'economia « sudiciamente materialistica », ma nella fondazione di una società umana, nella quale siano realizzati davvero tutti i valori che la borghesia aveva soltanto proclamato, di una società che viva di vera libertà, uguaglianza e fraternità.

Se Karl Marx e Friedrich Engels hanno rifiutato di formulare e diffondere questo nuovo ordine sociale come un « ideale », e se sono continuamente scesi in campo contro ogni sorta di socialismo etico (e religioso), ciò avvenne *non* perché essi non considerassero né si augurassero l'avvento di questa società come moralmente più valida di quella capitalistica, ma unicamente perché l'istanza morale, la riflessione edificante rivolta alla propria buona volontà di migliorare le

[1] « Praxis, Philosophische Zeitschrift », Zagreb, fascicolo 2-3, 1965.

cose apparivano loro (senza l'azione pratica) prive di valore. La loro avversione per il moralismo politico traeva alimento da due fonti storiche eterogenee: dal realismo storico di Hegel e dallo scientismo della seconda metà del secolo. È una delle aspirazioni più pressanti dell'esegesi su Marx quella di sciogliere questa combinazione eterogenea di hegeliano « sapere assoluto » e di concetto naturalistico-scientifico della scienza, – combinazione di cui forse né Marx né Engels si sono resi conto. A me sembra comunque con tutta certezza che *oggi* il richiamo al carattere etico, al valore umano superiore della società socialista sia almeno altrettanto giustificato quanto al loro tempo il rifuggimento critico da ogni forma di « socialismo » moraleggiante, che ignora i punti reali su cui un cambiamento sociale può far leva e che mira, in ultima analisi, unicamente al soddisfacimento sentimentale del proprio animo. Ma naturalmente non è scomparso nemmeno questo più antico pericolo, che consiste nell'accontentarsi della mera protesta, della condanna morale della società « moralmente cattiva », e della altrettanto puramente verbale glorificazione della « società socialista buona ». Il formulare valutazioni morali induce quasi sempre, come effetto psicologico concomitante, il soggetto che le formula a sentirsi più soddisfatto della giustezza del proprio modello morale. Questo preoccuparsi maggiormente della « propria anima buona » che delle condizioni obiettive di una « vita buona » per tutti è condannato da Marx non solo in base a motivi di freddezza scientifica, ma proprio anche per ragioni morali. Ma basta con questo. Per il nostro discorso basti richiamare l'attenzione sul fatto che agli occhi di Marx ed Engels la società socialista non era caratterizzata soltanto dal regime della proprietà, ma soprattutto dagli *effetti* che da esso ci si ripromettevano.

È a seconda del concetto che un gruppo politico ha della società socialista che esso risponderà anche alla questione dei « presupposti storici del socialismo ». Ma la dipendenza del concetto di socialismo e dei presupposti storici è *reciproca*: date specifiche condizioni storico-sociali il concetto di socialismo viene *modificato* (resta aperta la questione se ciò avvenga consapevolmente o incosciamente). Quando un gruppo politico ha intenzione di effettuare una rivoluzione nel proprio paese e per questa rivoluzione desidera adoperare il nome risonante di socialismo, allora esso non potrà fare a meno di mutare questo socialismo (subito o più tardi nel corso della « costruzione ») in modo tale che si accordi con la realtà sociale della « nuova società ». Altrimenti (ed anche questo caso si verifica) questo gruppo sarà costretto a spacciare per « socialista » nel senso sopra caratterizzato di Marx ed Engels una realtà sociale che in effetti dimostra

connotati del tutto diversi. In questo caso il concetto di « società socialista » sarebbe divenuto una ideologia (in senso critico e deteriore).

2. Marx ed Engels

1. Un « grado di maturità » corrispondente alla società borghese-industriale sviluppata. Ma una esatta determinazione di questo grado si mostrò difficile, se non addirittura da escludersi. Ad ogni modo dal 1848 in poi Marx ha sempre contato sul prossimo verificarsi dei presupposti storici sufficienti per la rivoluzione socialista.

Questo « grado di maturità » avrebbe dovuto essere contrassegnato, da un lato, da un determinato livello *tecnico* dello sviluppo dei mezzi di produzione, dall'altro, da una corrispondente trasformazione *sociale* (proletarizzazione della popolazione contadina piccolo-borghese, concentrazione del capitale ecc.) e dalla predominanza dell'*economia di mercato* capitalistica. In altre parole sarebbe stato necessario che la società fosse tecnicamente, socialmente ed economicamente « matura ». E, in merito, Marx supponeva che la struttura economica si sarebbe presto rivelata un freno per ulteriori progressi tecnici e avrebbe necessariamente portato ad un aumento progressivo del contrasto fra una classe di capitalisti facentesi sempre più ristretta e insieme sempre più ricca e la massa crescente del proletariato industriale.

2. Il secondo presupposto della possibilità di una trasformazione socialista è già contenuto nel primo. Esso consiste nell'esistenza di un *proletariato* sufficientemente forte (forte come?), che Marx riteneva l'unica classe che come tale potesse essere esistenzialmente interessata ad una trasformazione radicale (socialista appunto). Qualsiasi « forza ausiliaria » venisse poi ad aggiungersi a questa classe rivoluzionaria, la direzione doveva risiedere soltanto ed unicamente nel proletariato industriale.

3. Ma, *da sola*, l'esistenza di un massiccio proletariato industriale, sia pure in connessione con le condizioni della rivoluzione socialista indicate al n. 1, non sarebbe ancora sufficiente a rendere possibile ciò. Anzi come terzo momento avrebbe dovuto sopravvenire la *coscienza di classe rivoluzionaria*, la quale invero Marx supponeva che il proletariato avrebbe presto acquistata – appena essa gli fosse stata portata a conoscenza.

Ora la presa di coscienza della propria situazione di classe avrebbe dovuto coincidere, anzi identificarsi con la costituzione del proletariato a *classe*, cioè con il suo costituirsi in comunità capace di agire

politicamente. Mentre solo la « classe in sé » è presente, per così dire, « data dalla storia », la sua trasformazione nella « classe per sé » deve essere prodotta ancora e solo con un atto aggiuntivo di coscienza e volontà. Ma questo atto di coscienza e volontà è promosso o almeno facilitato dall'*immiserimento obiettivo* e dalle *crisi* periodiche, di cui i proletari industriali sopportano maggiormente le conseguenze.

I tre presupposti storici della trasformazione socialista, che Marx aveva in mente, sono dunque: un determinato grado di maturità industriale ed economica della società capitalistica sviluppata, un proletariato industriale sufficientemente forte e una corrispondente (auto)-coscienza politica di classe. Tutti e tre i presupposti, che formano un complesso strettamente connesso, sfuggono ad una esatta determinazione quantitativa. Si tratta di grandezze che possono essere determinate con precisione solo dall'esperienza storica.

Ma nei presupposti storici così indicati si cela anche ben più ed altro da ciò che appare al primo sguardo e da ciò che fu esplicitamente formulato da Marx ed Engels. Se infatti la rivoluzione socialista (e la società socialista da questa instaurata) può scaturire solo da una società borghese-capitalistica corrispondentemente « matura », allora essa sarà necessariamente l'*erede* della tradizione progressiva di questa società (e precisamente della rivoluzione borghese e dell'illuminismo borghese). Marx ed Engels erano ambedue così strettamente legati alle tradizioni progressivo-borghesi, che parve loro del tutto superfluo richiamarvi ancora esplicitamente l'attenzione.

La libertà e la dignità del singolo uomo, la sua uguaglianza rispetto a tutti gli altri membri della società, il suo diritto ad esplicarsi liberamente ed a partecipare adeguatamente al modellamento della vita comunitaria, tutto ciò era ovvio per la tradizione liberale-borghese e democratica. Marx non l'ha mai criticata come tale, ma ha soltanto mostrato che esse – fintantoché duri l'ordinamento capitalistico della proprietà – non si possono realizzare universalmente, ma rimangono veli ideologici, dietro i quali si nasconde una realtà che è un pugno in faccia agli ideali propri della società borghese.

3. Lenin e il leninismo

Non ci può essere alcun dubbio che l'intenzione di Lenin era quella di applicare la struttura del pensiero di Marx, quale ho tentato di condensare, alle mutate circostanze del XX secolo e in particolare alla società russa. A tal fine egli cercò di mantenere di Marx tutto il possibile e di mantenere in stretti limiti le modificazioni. Procediamo un po' schematicamente e cerchiamo di formulare come si mutano negli

scritti rivoluzionari di Lenin i tre aspetti dei presupposti storici del socialismo.

1. Il grado di maturità della società capitalistico-industriale parve a Lenin *nel complesso* – cioè su scala mondiale - da lungo tempo raggiunto. Negli Stati altamente industrializzati del mondo (come la Gran Bretagna, gli USA, la Germania, la Francia e il Belgio) esistevano già da tempo, secondo la sua convinzione, le condizioni obiettive per una rivoluzione socialista-proletaria. Ma per ragioni determinate, che sono esaurientemente esposte nella sua teoria sull'imperialismo, egli supponeva tuttavia che le possibilità dello *scoppio* della rivoluzione (ma anche solo di *questo*, non affatto della stessa trasformazione socialista) si fossero spostate dai centri industriali alla « periferia » del sistema capitalistico mondiale. L'« *accensione iniziale* » della rivoluzione mondiale poteva benissimo e si sarebbe probabilmente verificata là, « nell'anello più debole della catena », e non nei paesi altamente industrializzati. Lenin si tenne dunque assolutamente fermo al pensiero di Marx, secondo cui al fine di effettuare la rivoluzione socialista si richiederebbe un determinato grado di maturità industriale ed economica, ma era in grado di giustificare – con l'aiuto della teoria sull'imperialismo – la concezione di Marx con la prospettiva dello *scoppio* della rivoluzione in un paese agricolo in paragone molto arretrato come la Russia. Ma a tale scopo era anche necessario modificare notevolmente il secondo aspetto dei presupposti storici della rivoluzione socialista-proletaria.

2. Dal momento che nei paesi alla periferia del sistema capitalistico mondiale il proletariato industriale non formava affatto un gruppo sociale sufficientemente forte, la rivoluzione poteva avere delle possibilità solo se una *élite* rivoluzionaria riusciva a polarizzare su questo obiettivo gruppi *eterogenei*, complessivamente scontenti dello status quo politico e sociale. Così, in certo modo, c'era la « necessità » di « sostituire » al proletariato industriale un « partito di nuovo tipo », che si ponesse il compito di reclutare tra piccolo-borghesi, contadini ed intellettuali le « masse » per la rivoluzione, e che (almeno nella funzione – ma presto anche nell'intendimento che acquisterà di se stesso) prendesse il posto della *classe* rivoluzionaria. Anche Marx senza dubbio riteneva decisiva la formazione di un partito rivoluzionario proprio della classe, ma mentre qui è la classe che con l'aiuto del partito si costituisce a soggetto storico autocosciente, in Lenin è il partito che con elementi eterogenei costituisce un sostituto della classe rivoluzionaria che non esiste.

3. Così anche il terzo elemento si trova ad essere già essenzialmente modificato: non è necessario né possibile che la coscienza rivo-

luzionaria di classe viva in un grosso proletariato industriale, basta che abbia preso forma nella élite politica, nel « partito di nuovo tipo ». In questo modo però la coscienza politica di classe si svincola dal suo sostrato sociale e diviene la proprietà distintiva di una minoranza che avanza pretese di guida. Questa poi non può più limitarsi a destare nel proletariato industriale la coscienza politica « adeguata » ad esso ed a proclamare lo stato di coscienza politica adeguato all'obiettiva condizione di classe, ma diviene la « guida ed educatrice delle *masse* » (con il qual termine – quasi tecnicistico – si comprende la eterogenea base di reclutamento dell'esercito della guerra civile).

4. Socialismo reale e socialismo possibile

Consideriamo ora, orientandoci su questo semplice schema, ciò che è stato realizzato come socialismo e ciò che Marx ed Engels intendevano per società socialista. Innanzitutto è facile rilevare che i presupposti storici descritti da Marx ed Engels erano presenti in gran parte (forse) da un bel lasso di tempo, ma che essi nelle società industriali – per tutta una serie di motivi – non furono sfruttati per attuare mutamenti rivoluzionari che incidessero in profondità. A partire poi dal superamento dell'ultima crisi economica mondiale, le società altamente industrializzate hanno manifestamente sviluppato un arsenale economico e politico-congiunturale, che permette di evitare gravi crisi, e oltre a ciò questi Stati sono in grado, grazie alla ricchezza dovuta alla loro tecnica, di assicurare anche alla classe lavoratrice un tenore di vita sufficientemente alto da far apparire inesistente ogni motivo di rovesciamento rivoluzionario. Naturalmente il fenomeno assai più complesso dell'autoriforma delle società altamente sviluppate dipende fra l'altro anche dall'esistenza dell'Unione Sovietica e del « campo socialista », che costringe tutti i governi borghesi a compiere sforzi non trascurabili nel campo dei bisogni sociali dei suoi cittadini. Può essere dunque che – diciamo fra il 1910 e il 1930 – sia esistita una « situazione obiettivamente rivoluzionaria » nella misura in cui i presupposti indicati ai nn. 1 e 2 erano ampiamente soddisfatti. Ma se mancò la corrispondente coscienza rivoluzionaria, saranno ritenuti responsabili di ciò – secondo il punto di vista proprio di ciascuno – i difetti della teoria revisionistico-riformista, la manchevole volontà politica di mettersi all'opera da parte dei politici e socialisti, il rigoglio del *nazionalismo* o anche – a partire dal 1917 – la scissione del movimento dei lavoratori. Comunque non ci può essere alcun dubbio che proprio la « vittoria » del socialismo nell'arretrata Russia ha recato più danno che giovamento alla possibilità della *rivo-*

luzione socialista negli Stati industriali dell'occidente. Indirettamente e involontariamente la vittoria del partito di Lenin contribuì alla stabilizzazione del capitalismo, in quanto incitò i ceti dirigenti delle nazioni capitalistico-industriali di fronte alla crisi del 1929 e da allora in poi ad evitare mediante misure politico-sociali (o con il fascismo) un simile destino nel proprio paese, e in quanto condusse soltanto alla scissione del movimento operaio rivoluzionario. Così non è stato realizzato il socialismo che Marx auspicava e riteneva possibile, ed è da escludersi del tutto che esso – nelle condizioni da lui ritenute valide – si possa mai realizzare.

Invece il socialismo « vinse » dapprima in un paese isolato, anche se enorme: nell'Unione Sovietica. Si verificò la situazione, ritenuta da Lenin sul piano teorico affatto impossibile, per cui all'accensione iniziale data dalla scintilla dell'ottobre 1917 *non* seguì alcuna rivoluzione mondiale negli Stati altamente industrializzati. In questo modo non era più nemmeno possibile l'esportazione in questi paesi del centro di gravità rivoluzionario, come aveva supposto invece Lenin, e l'Unione Sovietica restò sola. Stalin sviluppò la teoria della possibilità della costruzione del socialismo in un solo paese. Questa teoria era necessaria, se si voleva continuare a mantenere la posizione dominante del partito anche dopo il naufragio della rivoluzione mondiale. L'ammissione di un ritorno al capitalismo – anche nella forma controllata della « nuova politica economica » – appariva inaccettabile come *soluzione duratura* almeno agli esponenti di questa nuova classe politica alla testa dell'Unione Sovietica.

Ma, contrassegnando come « socialista » il nuovo tipo di società che fu « costruito » nell'Unione Sovietica a cominciare dagli anni trenta, si fu costretti (cioè gli ideologi del PCUS furono costretti) o a modificare il *concetto* di socialismo così da accordarlo alla realtà sovietica oppure a far diventare la teoria una « ideologia », che celasse sotto le proprie affermazioni una realtà totalmente diversa. Non c'era infatti da aspettarsi né da sperare che, dati presupposti talmente distanti da quelli indicati da Marx, potesse venirne fuori una forma di socialismo che si accordasse con quella in cui egli sperava. Nella prassi gli ideologi sovietici hanno oscillato fra le due possibilità (dell'adattamento della teoria alla prassi oppure del mascheramento della prassi dietro la teoria), ed hanno fatto uso a volte dell'una, a volte dell'altra. Troviamo, da un lato, nella letteratura del periodo staliniano una mutilazione del concetto di socialismo che lo restringe ad una società, in cui regni la proprietà comune e lo sviluppo tecnico faccia rapidi progressi, e, dall'altro, l'affermazione dogmatica di una società armonica e priva di conflitti, costituita da classi, popoli ed

individui amichevolmente alleati. Tutto ciò ha più portato danno che giovamento alla causa del socialismo umanistico (dell'umanesimo socialista). Mentre la riduzione dell'ideale socialista al raggiungimento di sempre più alti indici di produzione dell'economia pianificata non impressiona alcun lavoratore industriale dell'occidente, la guarnitura ideologica di situazioni inique con frasi umanistico-socialiste ripugna all'osservatore critico e ai suoi occhi getta il discredito sull'ideale stesso.

5. Panorama

A Korkula nel 1965 Herbert Marcuse e Serge Mallet hanno trattato la questione delle « Prospettive del socialismo nelle società industriali » e nei « paesi in via di sviluppo » [2]. Si fronteggiavano reciprocamente la speranza in un movimento di liberazione del « terzo mondo » e la speranza smorzata in una rivoluzione comune dei tecnici e lavoratori industriali dell'« occidente ». Vorrei aggiungere una terza, timida speranza: la speranza in un superamento degli errori e delle deformazioni del socialismo nelle società socialiste. Soltanto se queste società e le loro istituzioni politiche potranno con diritto presentarsi come realizzazione di inadempiuti sogni borghesi proiettati nel futuro, allora esse non avranno più un effetto scostante ma positivo per la causa del socialismo umanista. Il raggiungimento di un più alto tenore di vita non è in proposito in nessun modo l'unico né il più urgente scopo, anche se non vi si può rinunciare. Da alcuni anni il mondo socialista si è messo in moto: al che ha notevolmente contribuito il conflitto cino-sovietico. Finché rimane incruento, non si dovrebbe condannare troppo questo conflitto. Forse esso promuove un processo di riforma e purificazione, al cui termine si trova qualcosa che somiglia più al socialismo che Marx teneva di mira, di quello che oggi – spesso ingiustamente – si fregia del suo nome.

[2] Pubblicato in « International Socialist Journal », 2ª annata, n. 8, aprile 1965, pp. 139-72.

Appendice I

LA SOCIETÀ SOVIETICA E IL PROBLEMA DELL'ALIENAZIONE

Una polemica fra E. M. Sitnikov
e Iring Fetscher

Introduzione

Nel 1962 apparve a Mosca lo scritto di un autore sovietico fin'ora quasi sconosciuto di nome Sitnikov, che attaccava con estrema veemenza i lavori della commissione per il marxismo della Comunità evangelica degli studi e in particolare i miei contributi ai « Marxismusstudien »[1], nonché lavori del filosofo vivente ad Oxford, Fritz Heinemann. Il rimprovero mosso da Sitnikov contro questi autori concerne soprattutto l'uso della categoria « alienazione » in un senso – secondo lui – che si allontana da quello di Marx. Ora, se in sé e per sé l'uso ostinato di una categoria non può essere giustificato altrimenti che dalla prova della fecondità ed utilità di questo uso, nel caso della categoria critica « alienazione » le cose stanno in un modo un po' diverso. Nei suoi scritti giovanili Marx con l'aiuto di questa categoria (o metafora) ha esposto la critica più radicale alla situazione umana nella società capitalistica e si è posto con ciò ben al di sopra delle accuse dei cosiddetti socialisti utopisti. Nella sua argomentazione, Marx muoveva dal fatto che l'uomo è un ente il quale può vivere umanamente solo oggettivando le sue capacità potenziali in produzioni foggiate dal suo lavoro creativo. In quel contesto egli de-

[1] In prima linea *Dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria.* Vedi sopra p. 148.

signa l'uomo anche come l'« ente oggettivo », l'ente, che può esistere solo in mezzo ad oggetti umanamente forgiati (oggettivazioni della sua essenza). La « proprietà generica » (*Gattungseigenschaft*) dell'uomo sarebbe dunque l'attività creativa, volta ad « appropriare » la natura all'uomo. In ciò consisterebbe la sua superiorità rispetto all'animale – ma insieme anche il suo rischio. Infatti non appena nel corso dell'evoluzione storica si verifica la divisione del lavoro e la separazione del lavoro dal possesso dei beni di produzione (e ciò secondo Marx avviene già in una fase molto primitiva della storia), non sarà più possibile agli uomini come individui fare propria l'intera cerchia delle oggettivazioni umane; essi sono ridotti a svolgere funzioni parziali e possono sviluppare le loro naturali disposizioni solo parzialmente. Alla fine tutta la profusione delle oggettivazioni umane si pone estranea di fronte a loro, anzi nemica, sotto forma di un insieme oggettivo « reificato », retto da leggi sconosciute, alle quali l'uomo deve obbedire.

Questo è ciò che significa la metafora « alienazione ». Ora Marx era inoltre convinto che sotto il dominio del capitalismo l'alienazione avrebbe raggiunto dimensioni inaudite e sarebbe divenuta in conclusione così insopportabile alle masse proletarie, che queste si sarebbero ribellate e in una « emancipazione umana » avrebbero liberato da questa macchia se medesimi e tutti gli altri membri della società.

Riferendomi a queste speranze di Marx, nei miei lavori ho continuamente messo in rilievo il fatto che nella società sovietica compaiono fenomeni di alienazione per lo meno simili a quelli della società capitalistica ai suoi inizi e che evidentemente la forma sovietica del socialismo non presenta alcuna garanzia di un superamento dell'alienazione. Sitnikov ed altri autori sovietici si scagliano contro quest'applicazione della categoria dell'alienazione alla società sovietica. In merito a questo confronto polemico, naturalmente, non è irrilevante che si tratti qui ancora dei medesimi fenomeni, che Marx ha designato come « alienazione » (reificazione e feticismo sono concetti affini). Le tesi svolte da Sitnikov, più avanti riferite, mi sono apparse assai interessanti per il lettore come esempio di dogmatica apologetica. È da presumere che non convinceranno affatto, benché la scelta non sia stata fatta assolutamente in modo unilaterale.

Inoltre desta stupore il fatto che le forme di pensiero usate dal giovane Marx siano entrate solo così tardi nel campo visuale del marxismo sovietico. Nella discussione occidentale sul marxismo, l'alienazione occupa il punto centrale fin dall'inizio degli anni trenta – allorché fu studiato per la prima volta il frammento *Nationalökonomie*

und Philosophie di Karl Marx. Il motivo di questo notevole indugio dovrebbe essere cercato, da un lato, nello stalinismo e nell'irrigidimento del marxismo-leninismo in un « materialismo dialettico », tradotto da Stalin in forma di catechismo, e, dall'altro, nella straordinaria carica esplosiva contenuta nella categoria dell'alienazione. Negli scritti giovanili di Marx la liberazione dell'uomo da ogni forma di sfruttamento, di dominio e di alienazione è di importanza così centrale, che all'epoca del dominio staliniano un lettore sovietico avrebbe dovuto avvertire queste argomentazioni proprio come una critica della sua situazione. Questa è anche la ragione per cui gli scritti giovanili non sono mai stati pubblicati in russo in edizioni economiche e di grande tiratura. Essi venivano considerati come lavori relativamente poco significativi di quel giovane hegeliano non ancora giunto al marxismo, che sarebbe stato allora Marx. Ma nel frattempo recenti lavori hanno dato la prova convincente che fra gli scritti giovanili, con il loro orientamento umanistico, e le posteriori opere fondamentali di Marx sussiste una stretta connessione, e che certamente non si renderebbe giustizia a Marx, se ci si limitasse a intendere la sua teoria economica come una ricostruzione del modello della « pura » economia capitalistica di mercato.

Solo dopo l'aperto ripudio di Stalin nel febbraio 1956 fu dato « libero corso » nell'Unione Sovietica allo studio, fino allora tenuto a freno, del primo Marx, e da quel momento sono usciti numerosi lavori in cui l'« umanesimo del giovane Marx » appare in una luce più favorevole. È vero che molte volte si cerca perfino di presentare l'attuale e soprattutto la futura società sovietica come la realizzazione dell'ideale marxiano. Quanto abbia acquistato terreno, nel frattempo, la categoria dell'alienazione (il cui uso sembra essere stato a periodi quasi « passibile di pena »), l'hanno mostrato le quattro relazioni, tenute nel settembre 1963 al XIII Congresso internazionale di filosofia nel Messico dal delegato sovietico in merito al problema centrale del congresso, *Il problema dell'uomo* [2]. In tutte queste relazioni faceva capolino la figura dell'alienazione, sebbene vi venisse applicata soltanto alle società « occidentali ». Il professore dell'Università di Stato moscovita, T. I. Oiserman, trattava persino esplicitamente il tema *L'uomo e la sua alienazione*. Questa relazione esprime, è da supporre, esattamente la posizione, per il momento vincolante, della filosofia

[2] Ripreso da una raccolta in lingua inglese edita dall'Accademia delle Scienze dell'Unione Sovietica *Philosophy, Science and Man. The Soviet Delegation Reports for the XIIIth World Congress of Philosophy*, Mosca 1963. Si tratta dei contributi di P. N. Fedosejev, *Humanism and the Modern World*; M. B. Mitin, *Man as an Object of Philosophical Investigations*; F. V. Konstantinov, *The Individual and Society*; T. I. Oiserman, *Man and his Alienation.*

ufficiale sovietica in merito a questo problema e merita perciò di essere almeno brevemente esposta. Nella prima parte della sua relazione Oiserman cercò di dimostrare che la teoria dell'alienazione, quale si trova in Hegel e anche in numerosi pensatori « borghesi » suoi contemporanei, poggia su di uno scambio – inaccettabile dal punto di vista di Marx – tra oggettivazione ed alienazione. Senza attività oggettivamente l'uomo non può esistere: essa non è un limite, ma anzi la qualità superiore, che lo pone al di sopra del regno animale. Dall'oggettivazione deriva alienazione solo là dove il singolo non può appropriarsi onnilateralmente (assumere creativamente con tutti i sensi) il prodotto da lui foggiato (o che ha contribuito a foggiare). Ma se il concetto di alienazione è equiparato a quello di oggettivazione, ci può essere – come in Hegel – solo una soppressione di questi fenomeni mediante « spiritualizzazione » oppure, altrimenti, non c'è alcun superamento della fatale alienazione (=oggettivazione).

La maggior parte dei filosofi « borghesi » dell'epoca astraeva – secondo Oiserman – dal carattere concretamente e storicamente condizionato dell'alienazione e parlavano di « lavoro alienato » in qualsiasi circostanza. Da questa astrazione deriverebbe allora necessariamente una visione pessimistica in riferimento alla possibilità di superare l'alienazione. La morte sarebbe considerata come l'unica soluzione e liberazione da una vita necessariamente alienata. Contrapponendola a queste concezioni, in parte designate come « antropologizzazioni di Hegel » [3], nella seconda parte della sua relazione Oiserman tratteggia la concezione sovietica. Certamente, egli premette, anche nelle società socialiste (ed anche comuniste) ci saranno ancora contraddizioni, difficoltà, tensioni sociali, ma queste non devono affatto essere scambiate con l'« alienazione », la quale « risulta soltanto dalle contraddizioni antagonistiche, che vanno di pari passo con la proprietà privata e con l'esistenza di classi antagonistiche, una delle quali si appropria del lavoro dell'altra ». L'esempio con cui Oiserman illustra la sua tesi è certamente poco convincente. Quando, p. es., un uomo costruisca una casa, dice egli, in questa attività come tale non si tratta di un'azione alienata, giacché « il lavoro è la manifestazione naturale e più importante della forza creativa vitale dell'uomo ». « L'uomo si aliena non semplicemente perché esegue un lavoro, ma perché effettua un

[3] Probabilmente Oiserman pensa qui soprattutto ai lavori di Alexandre Kojève, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Herbert Marcuse e forse Erich Fromm. Degli ultimi due autori è inoltre caratteristica un'unione del modello di pensiero marxista con quello psicoanalitico, rigorosamente respinta nella filosofia sovietica. Eppure questa combinazione si dimostra indispensabile proprio per una discussione approfondita del problema dell'alienazione.

lavoro pesante, che usurpa la maggior parte della sua vita, poiché egli esegue un lavoro forzato, che gli impedisce di esplicare gli altri lati della sua natura ». Ma Oiserman scorge il motivo dell'alienazione « nel basso livello di sviluppo delle forze produttive della società, che ha portato alla proprietà privata dei mezzi di produzione, alla diseguaglianza sociale e allo sfruttamento ». I punti deboli di questo modo di presentare la questione risaltano subito agli occhi di chi conosca gli scritti giovanili di Marx. Infatti Marx ha detto più volte che non si tratta di ripartire con equità il lavoro, ma di « sopprimerlo », con il che egli certo non intendeva che al suo posto dovesse subentrare il puro far-niente, ma un altro genere di attività umana priva di tutte quelle caratteristiche che oggi – nella società industriale dove vige la divisione del lavoro – contraddistinguono il lavoro. Innanzitutto esso dovrebbe diventare sempre di più attività consapevole, scientifica e spontanea ed essere così in funzione dell'esplicazione delle potenzialità umane e della gioia di questa esplicazione. I motivi per cui essenzialmente la prassi umana consiste in attività alienata (lavoro) Marx li vede, in primo luogo, nell'ordinamento della proprietà, in base alla quale possesso dei mezzi di produzione e produzione spettano a due diversi gruppi di persone – i produttori sono non-proprietari e i proprietari sono non-produttori –, in secondo luogo, nell'incatenamento a vita dei lavoratori ad una funzione parziale. Nell'Unione Sovietica si trascura per lo più questo secondo motivo oppure se ne rimanda la considerazione allo « stato finale » dell'evoluzione, che ha ancora da venire: al comunismo perfetto. Ma non si può assolutamente ridurre il problema del lavoro alienato alla questione del « lavoro pesante », come avviene – per via d'accenno – nel passo citato della relazione di Oiserman. Infatti il lavoro fisicamente faticoso sarà senz'altro sempre più eliminato in ogni ordinamento sociale esistente semplicemente in virtù del progresso tecnico.

Ma si deve spingere oltre la critica all'uso sovietico della categoria dell'alienazione. Se infatti si suppone giusta la tesi di Marx che ogni alienazione politica, ideologica e sociale deriva dal « lavoro alienato », e contemporaneamente si ode affermare che nell'Unione Sovietica non c'è più lavoro alienato, si dovranno ritirare le premesse marxiane oppure si dovrà mettere in forse la seconda affermazione. Io opterei per questa seconda alternativa. Non c'è alcun dubbio che nella società sovietica dei nostri giorni – malgrado un benessere per niente irrilevante almeno nella popolazione urbana – sussiste ancora il fenomeno dell'alienazione. Ciò è visibile persino in una serie di casi, come ne incontriamo di simili anche nelle società occidentali, dove vengono additate copiosamente e criticate dai marxisti: il lavoro è ancora pre-

valentemente inteso *non* come una libera esplicazione delle potenzialità umane, ma come un duro « devo », il centro dell'interesse è ancora in definitiva il consumo, anzi, « il personale interesse materiale » è calcolato come un fattore importante addirittura in tutti i calcoli del piano economico. La mancanza di spontaneità e di attività non è meno lamentata dagli autori sovietici che da quelli occidentali. Il progresso materiale, un migliore rifornimento alla popolazione di sale cinematografiche, televisioni, biblioteche ecc. non costituisce assolutamente – come da lungo tempo è risultato – una garanzia di sviluppo culturale. La superiorità, sottolineata dall'accademico Fedosejev, della produzione libraria sovietica rispetto a quella degli USA (quattro volte tanto!)[4] non rappresenta – anche ad accettarla come del tutto pertinente – una prova di superiorità culturale o di un minor grado di alienazione. Non il *fatto che* si stampino e si vendano libri sarebbe decisivo, ma che genere di libri appaiano e come essi vengano letti, e che tipo di stimoli sviluppino nei lettori. Ma indubbiamente sono cose, queste, che sfuggono alla semplice quantificazione.

Il modo, con cui il PCUS cerca di venire a capo di questi fenomeni, costituisce, però, una nuova forma di « alienazione », che non dà meno da pensare. Infatti il nuovo programma del partito e la maggior parte dei lavori da allora pubblicati non fanno altro che ripetere continuamente e sottolineare, a proposito di questa questione, la necessità dell'*educazione ad un atteggiamento comunista di fronte al lavoro.* Gli appartenenti alle brigate comuniste di lavoro, che già fin da ora « lavorano secondo il modello comunista », devono avere come motivazione della loro attività non più il loro « personale interesse materiale », ma il pensiero del *bene della comunità.* Insieme a ciò, deve esser messa in opera una certa misura di ascesi nel consumo, cioè la riduzione delle esigenze ad una « misura ragionevole ». Così i dirigenti sovietici eludono il problema dell'alienazione proprio nel senso che Marx avrebbe più acerbamente criticato. Qui l'alienazione spontaneamente sorta deve essere resa accettabile mediante un'intensificata opera educativa e non debellata nelle sue radici con un miglio-

[4] Nel contributo sopraccitato Fedosejev dichiara: « Socialism, while ensuring an accelerated development of economy at an unprecedented pace, creates at the time conditions for the intellectual development of the individual. In its turn the development of the individual is a powerful factor accelerating socialist progress. This dialectical interdependence of the objective and the subjective is an immutable [!] law of socialism.

« This law determines the continual growth of education and culture in countries of socialism. Thus, to satisfy the mounting intellectual requirements of people in the socialist world books are published in much greater quantities than in all other countries... The average per capita rate (in the world) is under 2 copies. As for the Soviet Union, the annual per capita rate is 6 new books, i.e. three times more than the world per capita rate. The number of books published in the URSS is fourfold more than in the USA ».

ramento delle condizioni. La « liberazione » dalla realtà limitante si effettua – come negli hegeliani conservatori – adattando la coscienza alla situazione presentata come accettabile. Sarebbe da marxisti, se i dirigenti del partito volessero chiedersi come mai, malgrado il mutamento del regime della proprietà, così poco sia cambiato nel modo in cui i lavoratori concepiscono la propria vita quotidiana. E chiedersi se poi alla forma di socializzazione dei mezzi di produzione praticata nell'Unione Sovietica (o addirittura ad ogni socializzazione in generale) possa andare congiunto quell'effetto, che Marx aveva come prospettiva, di un (almeno parziale) superamento dell'alienazione.

Ma il problema dell'alienazione può essere posto anche in un modo alquanto più semplice e per i marxisti sovietici ancor più inquietante. Se si muove dal fatto che in particolar modo l'*alienazione politica* dovrebbe essere nella società socialista almeno minore che in quella « capitalistica » più democratica, si giunge al seguente dilemma: senza dubbio dal 1936 l'Unione Sovietica è un « paese socialista », e tuttavia per lunghi anni ancora dopo questo momento Stalin ha potuto effettuare una politica di terrorismo nei confronti della popolazione, che egli invero riteneva perfino corrispondesse alla volontà razionale della popolazione attivamente occupata e dell'« avanguardia dei lavoratori » (cioè del PCUS), ma che – come sottolineò lo stesso Kruscev nel 1956 – *obiettivamente* era contraria agli interessi e alla volontà della maggioranza della popolazione. In altre parole: come ha potuto un fenomeno così evidente di alienazione politica continuare a sussistere per anni, senza venire corretto, come « sovrastruttura al di sopra di una società socialista »? Oppure: come mai sono possibili fenomeni simili nella contemporanea Albania e nella Cina comunista? Qui ogni politico sovietico ammetterà che almeno la politica estera di questi paesi è in contrasto con la (vera, razionale) volontà delle popolazioni interessate, e che dunque rappresenta un caso di estrema alienazione politica. Un teorico jugoslavo, che nel giugno 1963 inquietava con questa domanda il suo collega sovietico, ha ricevuto una risposta così poco quanto me. Ma se la rivoluzione socialista non è in grado di sopprimere solenni fenomeni di alienazione come quelli accennati, allora o ci si deve disfare dell'intera teoria marxiana dell'alienazione, almeno nella sua parte costruttiva, oppure – e questa è la via su cui marciano gli jugoslavi – si deve mostrare che la forma *sovietica* di socializzazione della proprietà dei mezzi di produzione è insufficiente, poiché essa stabilizza il potere monopolistico di disporne nelle mani di burocrati, cosa che di fatto si differenzia ben poco dal potere di un piccolo gruppo di proprietari incontrollati, anche se questo potere dispositivo non può essere direttamente ereditato.

Come si vede, la discussione del problema dell'alienazione conduce nel cuore delle questioni politiche decisive relative alla forma della « società socialista » e al suo contenuto democratico.

Come sottolineo nella mia risposta a Sitnikov, i miei lavori critici non intendono essere affatto una diffamazione della società sovietica e della sua ideologia. Se critico ambedue, è perché sono convinto che esse rappresentino un ordine sociale insufficiente e una falsa coscienza di questo ordine. Lo sviluppo automatico dell'economia e della tecnica nella società sovietica non basta di per sé a porre in essere quella trasformazione di cui tanto si parla in occidente, anzi è necessario che prima una preventiva correzione dell'ideologia, che vela la realtà di quella società, renda libero lo sguardo per rendersi conto di ciò che in essa necessita di essere cambiato. Nello stesso modo, però, il mostrare l'insufficienza del *mondo sovietico* non significa affatto far l'apologia delle deficienze del nostro. Noi siamo – così spero – ben consapevoli di questa insufficienza e disponiamo fra l'altro della libertà di correggere, fin che è possibile, questi difetti.

Una critica sovietica ad alcune interpretazioni « occidentali » di Marx[5]

Come procede il corso delle argomentazioni « sottilmente filosofiche » di un Metzke, di un Thier, di un Fetscher?

Inizia col presentare il giovane Marx come idealista e, anche se non come hegeliano al cento per cento, comunque come un pensatore di impronta hegeliana. Marx, affermano costoro, prosegue sotto mutata forma la filosofia di Hegel. Di questa egli mantiene il principio fondamentale: la convinzione della « funzione rivoluzionaria della coscienza »[6]. « Hegel credeva nel farsi cosciente di sé dell'umanità dell'uomo »[7]. In Marx, scrive Fetscher, in luogo di un modo per identificarsi contemplativamente con lo spirito universale si sostituisce un oggetto-soggetto che abbraccia in sé e dà forma a tutta la realtà (storico-umana). Lo spirito si risolve incarnandosi nel proletariato[8]. Secondo Marx, dunque: « il grande rovesciamento dialettico si effettua con la reciproca compenetrazione della realtà anelante al pensiero e del pensiero che anela alla realtà: nell'incontro della filosofia col pro-

[5] Estratti da E. M. Sitnikov, *Problema « otciuscdenija » w burscnascnoj filosofi i falsifikatory marksisma* (Il problema dell'alienazione nella filosofia borghese ed i falsificatori del marxismo), Mosca 1962, p. 115.

[6] « Marxismusstudien », 2ª serie, p. 40.

[7] « Marxismusstudien », 3ª serie, p. 89.

[8] « Marxismusstudien », 2ª serie, p. 39.

letariato, dell'auto-coscienza rovesciantesi in azione col processo (economico-sociale) giungente all'autocoscienza »[9].

Ecco qui l'hegelizzazione di Marx. Inoltre Fetscher parla addirittura della concezione hegeliano-marxiana della totalità, cioè del loro concorde intendimento della realtà sociale, la quale si eleva di grado fino a giungere infine a se stessa.

Fetscher, Metzke e Bigo[10] non sono i primi a darsi da fare per mascherare da Hegel il giovane Marx, sostituendo puramente e semplicemente allo spirito universale la realtà storica e poi ponendo l'autocoscienza del proletariato al posto dell'autocoscienza dello spirito hegeliano, di quella forza, che lo spirito necessita per giungere a se stesso.

Già all'inizio degli anni venti apparvero due scritti, in cui il marxismo veniva falsato in questa maniera: *Geschichte und Klassenbewusstsein* di György Lukács (1923) e *Marxismus und Philosophie* di Karl Korsch (tradotto in russo nel 1924)[11]. È sintomatico che i filosofi evangelici abbiano eletto a loro punto di vista il revisionismo filosofico di un Lukács e di un Korsch. La revisione della filosofia del marxismo nella prospettiva dell'hegelismo compariva in figura così plastica in Lukács e Korsch, che Fetscher & Co. non fanno altro che riferire i loro pensieri – naturalmente aggiungendo a questo revisionismo calunnie anticomuniste. Lukács e Korsch sono cari e popolari agli ideologi borghesi, poiché essi traducono Marx nel linguaggio dell'idealismo hegeliano. Il punto centrale è il sanzionamento dell'accordo, ossia dell'identità di coscienza e realtà, il sanzionamento della funzione rivoluzionaria della coscienza e precisamente dell'autocoscienza del proletariato.

Che cosa significa una tale revisione, vista in una prospettiva politica di classe? Negazione della necessità del partito comunista proletario, della direzione della lotta della classe lavoratrice da parte del partito unico. Quando si divinizza l'autocoscienza del proletariato, come Hegel divinizzava la coscienza dell'uomo in generale, rappresentandosela nella forma dello spirito assoluto, allora l'intero processo storico è identificato con l'autocoscienza divinizzata del proletariato e procede spontaneamente. Allora è superfluo un partito in quanto avanguardia della classe lavoratrice, è superflua un'organizzazione dei lavoratori. La coscienza socialista del proletariato è presentata come un

[9] *Op. cit.*, p. 40.

[10] Ci si riferisce a Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*, Parigi 1945.

[11] Karl Korsch non era inoltre un teorico qualsiasi, ma fra l'altro, come attestato da Wolf-Dietrich Rasch, corrispondenza alla mano – fu il maestro e la guida di Bert Brecht sulla via verso una concezione dialettica marxista della storia (cfr. Wolf-Dietrich Rasch, *Brechts marxistischer Lehrer*, in « *Merkur* », fascicolo 188, ottobre 1963, pp. 988-1003).

fenomeno spontaneo all'interno della classe lavoratrice. Allora non è più nemmeno necessario trasmettere l'ideologia socialista al movimento dei lavoratori – che è appunto ciò che importa al partito marxista. La negazione del partito è il motivo per cui i filosofi evangelici hanno ripreso il revisionismo filosofico di un Lukács, di un Korsch e di altri. Ecco perché essi si mostrano così lauti dispensatori di lodi nei confronti di Lukács e dei suoi colleghi.

Il veleno politico, che si cela in riflessioni astrattamente filosofiche di tal genere, è reso tanto più pericoloso, in quanto si cerca di attribuire a Marx queste vedute. Servirsi del nome del grande Marx per ispirare ai lavoratori pensieri che sono ben distanti dal marxismo, questo è il vero scopo dei falsificatori del marxismo. Il presentare l'ulteriore sviluppo del marxismo come un allontanamento dalle intuizioni del giovane Marx si colloca sul medesimo piano. Fetscher indica direttamente come suo scopo il provare come nel corso della sua evoluzione il marxismo si è tramutato da teoria dell'« azione autocosciente del proletariato in una Weltanschauung che sta reificata di fronte a questo proletariato ». « La compenetrazione di coscienza e atto [del proletariato] si disfece, e il proletario organizzato procedette da un lato e la sua 'Weltanschauung scientifica' dall'altro lato di fronte ad esso ». « In luogo dell'azione proletaria collettiva ed autocosciente subentrò innanzitutto l'organizzazione del proletariato all'interno del sussistente ordine sociale borghese ». Si sarebbe finito coll'eliminare « la funzione rivoluzionaria della coscienza » [12]. Per Marx, scrive il Fetscher, alla miseria di fatto del proletariato la teoria dovrebbe aggiungere anche la coscienza di tutta la dimensione di questa miseria ed alienazione, per imprimere mediante questa coscienza una spinta in avanti al processo di rovesciamento della società. Qui la teoria si rovesciava necessariamente in prassi (nell'azione collettiva) [13]. Nell'evoluzione ulteriore, afferma il Fetscher, i marxisti trattarono in definitiva il proletariato come una massa « passiva », che non è in grado di pervenire da sé alla coscienza socialista. Mentre Marx voleva immettere nel proletariato, per così dire, solo la scintilla della coscienza in forma di filosofia, Lenin afferma la necessità dell'esistenza di una organizzazione di partito. Per terminare seguono le solite, già arcinote menzogne sul volontarismo di Lenin, sulla dittatorietà del partito comunista e sul fatto che l'attività nella società socialista proceda esclusivamente dal partito o che altra assurdità anticomunista.

Nella presentazione che ne fanno il Fetscher ed altri, il primo Marx

[12] « Marxismusstudien », 2ª serie, pp. 26 sg., p. 40.
[13] « Marxismusstudien », 3ª serie, p. 90.

appare come un fatalista, per il quale non sussiste la necessità di un partito che organizzi per l'azione attiva la classe operaia. Secondo Metzke, Marx nega la necessità in generale che gli uomini si adoperino attivamente. Certamente Metzke concede che la concezione di Marx nel corso del superamento critico di Hegel attinga un momento (!) di dinamica rivoluzionaria. L'obiezione dello Stammler, per cui non c'è bisogno di fondare un partito per realizzare l'eclissi di luna, si riferirebbe, secondo Metzke, solo all'interpretazione materialistico-volgare del marxismo, non alla concezione marxiana della necessità storica, la quale si realizzerà grazie all'attività umana e pone anzi il dovere di agire coscientemente. Sul piano teoretico dunque si confessa la insostenibilità di questo argomento e di conseguenza anche l'inconsistenza dell'affermazione di Sartre, secondo cui la causa rivoluzionaria diventa un paradosso quando il determinismo è totale. Si riconosce che questa non è che una concezione meccanica del determinismo, che non ha niente in comune con la concezione dialettica.

Però i filosofi evangelici e cattolici, mentre sul piano teoretico si distanziano dall'argomento troppo semplicistico e ingenuo di Stammler, in realtà non si allontanano dalle posizioni del fatalismo, che ascriverebbero volentieri al giovane Marx.

Grazie alla loro coscienza di classe gli ideologi della borghesia riconoscono che per loro il partito dei comunisti costituisce il pericolo numero uno, poiché sanno che il proletariato senza partito marxista non è in condizione di scrollarsi di dosso il giogo capitalistico. Perciò i nemici dei lavoratori riconoscono bene nel marxismo questa cosa o quell'altra, purché nel marxismo non resti più posto per l'attività di guida del partito, per la necessità di un partito comunista. Giacché in realtà essi hanno ben chiaro questo: che il proletariato privo di partito marxista-leninista non diviene mai « autocosciente », mai capace di « prassi rivoluzionaria » e che le scintille, che alcuni intelligentoni umanamente benintenzionati gettano nella classe operaia, si spegneranno necessariamente prive di efficacia.

Come altri falsificatori del marxismo, il Fetscher estrae dallo scritto di Marx *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [14] una nota tesi e cerca, come abbiamo visto, di interpretarla nello spirito dell'idealismo hegeliano. Ma è un tentativo destinato a fallire.

Che cosa dice Marx nel passo in questione? Trattando del problema della rivoluzione radicale (vale a dire non solo di quella politica, ma anche di quella sociale, che rimodella dalle radici le relazioni so-

[14] KARL MARX, *Scritti politici giovanili*, trad. di Luigi Firpo, Einaudi, Torino 1950, pp. 394-412.

ciali), egli richiama l'attenzione sul fatto che la rivoluzione necessita di una base materiale. La teoria, dice Marx, si realizza tanto profondamente in un popolo quanto la sua realizzazione corrisponde ai bisogni del popolo. Ma, si chiede egli ulteriormente, i bisogni teorici diverranno immediatamente bisogni pratici della realtà tedesca? « Non basta che il pensiero spinga verso la realizzazione; la realtà stessa deve spingersi verso il pensiero » [15]. Marx qui pensa semplicemente al fatto che una teoria elaborata sulla base di un'analisi dei fattori obiettivi può essere realizzata soltanto qualora nella realtà storica siano venuti a maturazione determinati presupposti oggettivi e soggettivi per la realizzazione della teoria (questo è il pensiero che Lenin poi doveva ulteriormente sviluppare nella teoria della situazione rivoluzionaria, dei fattori oggettivi e soggettivi della rivoluzione).

Marx stesso risponde alla sua domanda: in Germania c'è una reale possibilità per la realizzazione della soluzione teorica rivoluzionaria. Essa consiste nella formazione di una classe speciale, il proletariato. Però l'esistenza del proletariato non basta da sola a far sì che la rivoluzione si effettui. Prima il proletariato deve divenire una forza soggettivamente capace di un rovesciamento rivoluzionario. A tal fine è necessaria l'unione di filosofia e proletariato, a tal fine è necessario che il « fulmine del pensiero » colpisca il « fondo di questo popolo ». Questa tesi di Marx implica in fondo l'esigenza di congiungere al movimento proletariato la teoria del socialismo scientifico (che allora era inteso ancora in fieri) [16].

Naturalmente negli scritti di Marx ed Engels risalenti al periodo di formazione del marxismo invano cercheremo una teoria compiuta del partito comunista, quale troviamo nel *Manifesto del partito comunista* e in altre opere. Ma se negli scritti giovanili di Marx ed Engels manca una teoria compiuta intorno al partito, ciò non significa ancora che essi confidavano nel « moto spontaneo della realtà storica », nella « autocoscienza del proletariato » che presumibilmente potesse sorgere senza l'aiuto del partito. Lo spirito di tutti gli scritti giovanili dei fondatori del marxismo, la loro attività pratica erano le premesse dell'approntamento della dottrina sul partito e della formazione di esso. L'asserzione di Fetscher, per cui nel giovane Marx la teoria si rovescerebbe immediatamente nella prassi, sembra avere un suono innocuo. Eppure il suo contenuto è proprio quello contro cui si scagliano

[15] *Op. cit.*, p. 406.

[16] « Da quanto detto risulta che le parole di Marx, cui Fetscher e Co. vogliono riannettere le loro elucubrazioni, hanno un senso univocamente materialistico, anche se egli le ha espresse in formulazioni metafisiche, improntate esteriormente alla filosofia hegeliana ».

Marx ed Engels, quando scendono in campo contro i giovani hegeliani. Secondo Fetscher, Marx sarebbe stato dell'avviso che nell'azione del proletariato teoria e prassi coincidono, così che non sarebbe stato più necessario lottare per trasformare la teoria in pratica. Facendo allusione alle origini hegeliane della filosofia di un Bruno Bauer e di altri, Marx ed Engels scrivevano:

L'identità mistica, speculativa, di essere e pensiero, si ripete, perciò, nella critica, come l'identità egualmente mistica di prassi e teoria. Di qui la rabbia della critica contro la prassi, che vuole essere anche qualcosa di diverso dalla teoria e contro la teoria che vuole essere anche qualcosa di diverso dalla dissoluzione di una categoria determinata nell'« universalità illimitata dell'autocoscienza » [17].

Solo la loro sfacciataggine permette ai manipolatori filosofanti della borghesia di attribuire a Marx ed Engels, nonostante le inequivocabili enunciazioni da questi espresse, proprio quel modo di intendere contro cui rivolsero le armi della loro critica i fondatori del marxismo.

Marx dice che in rivolte come fu quella della Slesia del 1844 il proletariato comincia a farsi cosciente della sua natura di classe dei lavoratori salariati. Ciò nonostante Marx ed Engels esigono che si studi la prassi della lotta del proletariato [18]. A che scopo? Per fornire al movimento della classe operaia una bussola sicura: la teoria del comunismo scientifico.

[17] K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia,* trad. di Aldo Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 249.

[18] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 443 sg.

Veramente il lettore attento trova proprio nelle citate disamine di Marx anche qualcosa d'altro da ciò che in esse Sitnikov legge. Infatti c'è un continuo richiamo all'amore umano e alla protesta dell'umanità dei proletari contro la loro situazione inumana. Anche qui si tratta dunque dell'umanesimo e della sua realizzazione mediante la rivoluzione sociale e non del materialismo storico e delle leggi di sviluppo della società. Cfr. fra l'altro: « L'unico compito di una mente raziocinante e amante del vero, in occasione del primo scoppio della rivolta dei lavoratori della Slesia, non consisteva nel recitare la parte del precettore, bensì molto più nello studiarne il carattere particolare. Per questo occorre senza dubbio una visione scientifica e un certo amore per l'umanità, mentre per le altre operazioni basta ampiamente una facile fraseologia... » (*op. cit.*, p. 442). E, alcune pagine più avanti, Marx interpreta nel modo seguente il senso di questa incipiente « rivoluzione sociale » in opposizione a quella politica: « Una rivoluzione sociale si trova su un piano generale (*auf dem Standpunkt des Ganzes*) per questo: che, anche se ha luogo in un solo distretto industriale, è una protesta dell'uomo contro la vita inumana, poiché proviene dall'individuo singolo e reale, poiché la cosa pubblica che, separata da lui, impegna l'individuo a reagire, è la vera cosa pubblica dell'uomo, la realtà umana. L'anima politica d'una rivoluzione consiste invece nella tendenza delle classi destituite d'influenza politica ad annullare questo isolamento dagli affari dello Stato e dal governo. Il loro piano è quello dello Stato, di una generalità astratta, che... è impersonale senza l'antitesi organizzata tra l'idea generale e la individuale esistenza degli uomini » (*op. cit.*, p. 445).

Certo, è il giovane Marx che parla così, ma quando Sitnikov vi legge quello che insegna il marxismo sovietico, allora dei « revisionisti » potrebbero mettervi cose anche del tutto diverse, per le quali sia necessario strapazzare Marx assai meno.

Marx, Engels e Lenin erano convinti che la prassi immediata della lotta dei lavoratori può generare ed effettivamente genera o una coscienza trade-unionista o concezioni politiche in senso anarchico. I nemici del proletariato con i loro sofismi sull'« auto-coscienza » del proletariato intendono con ciò proprio quella coscienza che è opposta alle idee del comunismo scientifico. Essi vorrebbero che il proletariato restasse allo stadio di un'« autocoscienza » che garantisca il mantenimento del capitalismo; vorrebbero che il movimento proletario non si congiungesse mai col comunismo scientifico. Ora questa scienza è pure il prodotto della prassi sociale. Però questa non è la prassi limitata del singolo lavoratore di una fabbrica o di un paese. Questa è la prassi della lotta della classe lavoratrice, la prassi totale dell'evoluzione storica dell'umanità. E per poter generalizzare sul piano teorico questa lotta, bisogna disporre di vaste cognizioni scientifiche e ci si deve occupare in modo specialistico della teoria. Ma il lavoratore che resta lavoratore non ha la possibilità (eccettuati alcuni individui molto dotati come Weitling o Dietzgen) di occuparsi di scienza. Solo se avrà fatta propria la teoria del comunismo scientifico elaborata dai geniali scienziati Marx ed Engels, il proletariato diverrà veramente autocosciente e comprenderà la sua vera essenza e i fini e i mezzi della sua lotta. Senza teoria rivoluzionaria, disse Lenin, non ci può essere nemmeno movimento rivoluzionario del proletariato.

Contrariamente alle affermazioni sofistiche di Fetscher, di Metzke e dei loro pari, Marx parla chiaramente nella citata *Einführung* di due aspetti del movimento sociale: del proletariato in quanto forza materiale e della filosofia in quanto arma spirituale. La testa dell'emancipazione dell'uomo, egli dice, è la filosofia; il suo cuore, il proletariato. Qui Marx intende in modo assolutamente inequivocabile, quando parla della filosofia, l'elaborazione di una teoria scientifica rivoluzionaria ad opera di pensatori, che siano sulle posizioni del proletariato. Naturalmente per un realista, come era Marx, non esisteva alcun dubbio che fosse necessario creare una organizzazione per congiungere la filosofia col movimento proletario.

I nemici del comunismo vogliono convincere del fatto che nella società socialista l'uomo è tramutato in un « mero strumento della società, del partito », in un mezzo per raggiungere un fine, e che solo nel capitalismo, specialmente in quello odierno, sono possibili schietti rapporti fra gli uomini. Essi adottano il trucco del « dàgli al ladro! ». Ciò, di cui essi vorrebbero accusare il socialismo, è proprio quello che avviene in ogni società di sfruttatori. Nell'ordinamento capitalista la necessità economica costringe l'imprenditore a razionalizzare la produzione, ad allargarla, a strutturarla in modo redditizio, ecc. Qui il

capitalista persegue il fine egoistico di ottenere un profitto. A tale scopo il capitalista si serve degli uomini come di meri strumenti, come di un puro mezzo: solo che da essi abbia spremuto tutto il possibile, il capitalista non si interessa più oltre al loro destino.

Negli ultimi tempi gli ideologi del capitalismo hanno intensificato la loro propaganda per il sistema dei cosiddetti « rapporti umani » nelle fabbriche capitalistiche. I filosofi della borghesia cercano di presentare questo sistema come la realizzazione dell'« umanizzazione del lavoro », come soppressione dell'« alienazione del lavoro ». Consideriamo solo uno degli esempi più recenti, l'opuscolo *Von Marx zur Sovjetideologie* del filosofo evangelico Iring Fetscher, apparso nella Germania federale nel 1961.

Come si conviene ad un filosofo borghese, Fetscher si preoccupa di seminare il dubbio sulla verità della tesi marxiana, secondo cui la proprietà privata rappresenta la base economica dell'« alienazione dell'uomo ». Di contro all'eliminazione della proprietà privata – essa « non muta proprio granché nella natura del lavoro alienato » – questo fautore della proprietà capitalistica privata oppone i vari tentativi, promossi nel mondo capitalistico, « per far sì che i lavoratori abbiano un'interiore soddisfazione nel loro lavoro ». Questi tentativi consistono, come Fetscher illustra, in questo: « Si spiegava loro in modo completo l'intero processo produttivo, li si faceva avvicendare in modo regolare in tutti i diversi reparti e nelle diverse funzioni lavorative, si faceva loro prendere visione dell'andamento degli affari e partecipare alla direzione dell'azienda (codeterminazione) ecc. » [19].

Giacché gli ideologi borghesi attribuiscono a questo problema un significato molto importante e fanno reclame d'ogni sorta per le misure menzionate, bisogna considerarle più dappresso. È noto che nelle condizioni del capitalismo sviluppato e in particolare nello stadio dell'imperialismo sorge uno strato superiore della classe operaia, la cosiddetta « aristocrazia operaia », la quale è sostentata dai capitalisti con l'aiuto delle razzie e dei profitti coloniali. Questa aristocrazia è formata da lavoratori qualificati. Ma negli ultimi tempi a seguito dell'automazione si sono verificati mutamenti di tal sorta, che la quota dei lavoratori qualificati in vecchi mestieri come pure la loro importanza sociale ha cominciato a ridursi. Ora per i capitalisti si tratta di trovare appoggio in strati più ampi della classe operaia inserita nel processo della produzione automatizzata.

Il sistema di razionalizzazione del lavoro, quale fu sviluppato dal taylorismo, ha dimostrato di aver fatto il suo tempo. Esso consisteva

[19] Iring Fetscher, *Von Marx zur Sowjetideologie*, Francoforte sul Meno 1963, p. 30.

nell'assegnare troppo univocamente al lavoratore una funzione da automa passivo, privo di volontà. La inumanità e durezza del lavoro venivano spesso alla luce in questo metodo. Il sistema, che i capitalisti applicavano ai lavoratori, consisteva allora nel raccogliere dal lavoratore, come da un puro meccanismo, tutto il possibile con l'aiuto dei metodi del taylorismo; d'altra parte per « calmarlo » e tenerlo a freno, si praticava il cosiddetto paternalismo (la tutela « paterna »).

Il nuovo sistema di « relazioni umane », che dovrebbe ora essere applicato, è costituito di varie misure. Alcune di esse risultano dalle esigenze della stessa produzione automatizzata, altre invece dalle concessioni che la lotta della classe lavoratrice ha strappato. Alla prima categoria appartiene notoriamente l'inserimento del lavoratore nel processo produttivo, che si è resa necessaria per il fatto che si ha bisogno di lavoratori che siano in grado di eseguire i vari processi lavorativi della produzione automatizzata. L'operaio moderno deve aver compreso almeno per grandi linee l'essenza delle parti organicamente interdipendenti dell'intero ciclo lavorativo. È noto che già Marx ed Engels hanno riconosciuto questa necessità obiettiva. Alla seconda categoria appartiene per esempio l'aumento delle « spese sociali » per i bisogni della classe lavoratrice (costruzioni edilizie, giardini d'infanzia, sale sportive, luoghi di divertimento ecc.). I capitalisti cercano di presentare tutto ciò come misure spontanee dell'imprenditore, che si è « spiritualmente trasformato », benché il motivo sia da cercarsi naturalmente nella lotta di classe dei lavoratori.

Non c'è alcun dubbio che il sistema delle cosiddette « relazioni umane » sia una via traversa, del tutto tattica, che hanno escogitato la borghesia e i loro consiglieri competenti per il problema del lavoro, collo scopo di non perdere le loro posizioni-chiave. I « rapporti umani », ovvero il neopaternalismo (in confronto al paternalismo della prima edizione), tendono ad « addolcire » la schiavitù economica dei lavoratori nelle aziende capitalistiche. Naturalmente qui abbiamo a che fare con certi mutamenti, che tornano talora vantaggiosi anche per i lavoratori. Ma in ultima analisi si tratta solo di mutamenti nella forma e nel metodo dello sfruttamento capitalistico, e lo sfruttamento in sé continua a sussistere immutato. I nuovi metodi sono studiati in modo da svegliare nei lavoratori l'illusione di essere loro stessi a risolvere i problemi della produzione e di essere in possesso di una uguaglianza di diritti.

Questo è il retroscena economico dei « rapporti umani ». Si vuole far sprizzare dal lavoratore in quanto oggetto dello sfruttamento capitalistico un ulteriore aumento della produttività del 30% o più.

Ciò che il taylorismo non poteva portare, dovrebbe raggiungerlo il metodo dei « rapporti umani ».

Non meno importanti sono il momento politico e quello psicologico. Il segretario generale del Centro per le relazioni umane (Italia), Moro-Visconti, afferma che « non ha importanza a chi appartiene la proprietà di una azienda », una volta che le relazioni umane vi si siano naturalizzate. Ciò significa che l'azienda in realtà resta di proprietà dei capitalisti, ma che questo problema perde d'importanza agli occhi del lavoratore. Qui possiamo ancora una volta rammentare le parole del Fetscher, secondo cui l'eliminazione della proprietà privata appunto non muterebbe di molto la natura del lavoro alienato. Questa proposizione riflette un pensiero assai corrente negli ambienti degli ideologi borghesi e provvisto di un grande stimolo politico: assolvere da ogni colpa la proprietà privata capitalistica.

Ora la questione si pone nei seguenti termini: è possibile, coll'aiuto di misure nel quadro del sistema dei « rapporti umani » e lasciando inalterata la proprietà privata dei mezzi di produzione, ottenere una « umanizzazione del lavoro » e in conseguenza eliminare il « lavoro alienato »? Nell'analisi dei fatti i marxisti sono giunti alla conclusione inconfutabile che un tale sistema altro non fa che lenire l'« alienazione dell'uomo » nella fabbrica capitalistica, ma non la elimina affatto.

Fetscher e altri cercano di addurre a prova dell'« umanizzazione del lavoro » il fatto che il lavoratore venga informato sul carattere dell'intera produzione, sulla situazione commerciale della ditta ecc. Ma, come già abbiamo detto, a cagione delle leggi della produzione moderna il capitalista guarda al lavoratore in un orizzonte sempre più tecnologico. Ora ciò elimina forse l'alienazione del lavoratore dalla produzione e il carattere di sfruttamento che ha il lavoro nella fabbrica capitalistica? Neanche un po'. Per chi lavora l'operaio: questo è il problema fondamentale, che non può essere risolto a favore del lavoratore, se rimane ferma la proprietà privata dei mezzi di produzione. Il lavoratore s'adopera per il capitalista, ma il prodotto del lavoro non gli appartiene. Questo fatto non è ancora venuto meno né può essere cancellato dall'applicazione del sistema dei « rapporti umani ». Perciò il lavoratore costretto a vivere sotto il capitalismo non può nemmeno sviluppare onnilateralmente la sua personalità. Malgrado i « colloqui » e l'« introduzione » nel processo produttivo, nel sistema capitalistico il lavoratore è limitato pur sempre al lavoro fisico. In tutti i sistemi usati dai capitalisti il lavoro è un puro mezzo per ricevere il salario, ma non l'espressione dell'intera ricchezza della natura umana e in conseguenza nemmeno la primaria necessità vitale.

Il lavoro eseguito per altri, il lavoro forzato, non può essere un'attività che all'uomo rechi gioia. Per quanto gli ideologi del capitalismo si diano da fare per mettere d'accordo i concetti di « lavoro », « gioia » e « interesse », il carattere del lavoro salariato prestato dall'operaio, del lavoro per il capitalista, non ne viene affatto mutato.

Il lavoratore acquista carattere di vera persona quando ha cessato di essere proletario, ossia quando non è più derubato della proprietà dei mezzi di produzione. Nel socialismo gli interessi della società si identificano con gli interessi della classe lavoratrice e di tutti i lavoratori. I membri della società cessano di essere strumento e mezzo per raggiungere un fine. Sono essi stessi ora a porsi ed a realizzare compiti storici in forza della loro attività.

Ovviamente i fini dell'individuo non sono quelli della società nel suo complesso. L'individuo persegue i suoi interessi personali, che possono anche non toccare la vita di altri uomini. Tuttavia « l'individuo è un ente sociale » (K. Marx). La formulazione e la fondazione delle mete sociali è affare che riguarda la scienza, di cui bisogna intendersi in modo speciale. *Nelle condizioni poste dal socialismo i fini sociali sono formulati* dalle organizzazioni sociali e soprattutto dal *partito comunista*. Ma anche nel comunismo perfetto l'attuazione degli scopi generali non avviene automaticamente. *La loro effettuazione richiede anche allora specialisti e autorità* [corsivo di I. F.].

Quando un pensatore borghese definisce orribile che uomini decidano sopra altri uomini, egli si immagina che le decisioni spettino agli uni e che gli altri restino sempre meri esecutori di queste decisioni. Ma come si può parlare di schiavizzazione, qualora gli *uomini decidano di sé stessi e dei loro propri interessi, per quanto la formulazione* delle loro decisioni *sia compito di specialisti, di autorità e del partito*? Ora questo è possibile in una vera collettività, non però in quei surrogati del collettivismo, quali sorsero e ancora sussistono nella società antagonista.

Nel socialismo l'« autentica » forza sociale e collettiva non è alienata dagli uomini che formano la società e la collettività. Perciò essa non può nemmeno essere accaparrata e incorporata da un gruppo o da una istituzione.

Hegel, il giovane Marx e la filosofia sovietica

Risposta a E. M. Sitnikov

Il metodo, sviluppato da Marx, della riconduzione delle posizioni speculative a rapporti sociali è divenuto nei suoi eredi sovietici un mezzo assai comodo per condannare senza prove ogni argomento cri-

tico. Così procede ripetutamente anche Sitnikov, attribuendo egli ai filosofi occidentali una solidarietà con gli « interessi del capitalismo privato » e credendo così di aver confutato le loro asserzioni. Lo stesso Marx nel *Capitale* ha rifiutato questo modo di procedere, dichiarandolo esplicitamente acritico e troppo comodo: « Di fatto è molto più facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose che, viceversa, dedurre dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme *incielate*. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico »[20].

Dunque Sitnikov avrebbe dovuto, muovendo da una analisi concreta e differenziata dei rapporti sociali negli Stati occidentali, mostrare come necessarie a partire dalla loro origine le specifiche unilateralità, le deformazioni ecc. dei filosofi criticati. Invece egli si accontenta, in base all'esistenza di argomenti critici contro il marxismo sovietico e al fatto di risiedere in un « paese capitalistico », di concludere subito, senza ulteriore anello intermedio, che si tratti di moventi apologetici e propagandistici. Perciò la classificazioni lapidarie, che si trovano in Sitnikov – come nella maggior parte degli altri autori sovietici –, non possono nemmeno essere fatte oggetto di discussione anticritica. Voglio limitarmi, a mo' d'introduzione, a rammentare i veri moventi che hanno indotto la commissione per il marxismo della Società di studi evangelica ad occuparsi del giovane Marx.

Erano questi, se ben vedo, principalmente due: in primo luogo il bisogno di iniziare lo studio del marxismo là dove si mostra la sua autentica profondità e il suo nucleo di pensiero complesso. Occuparci soltanto della forma successiva, che Engels, Lenin e Stalin hanno dato al « marxismo », ci sarebbe sembrato un metodo polemico troppo facile. Il secondo motivo di uno studio a fondo degli scritti giovanili di Marx derivava dalla sorpresa e dall'orrore di vedere come ad intenzioni così chiaramente umaniste fossero conseguiti, nell'era staliniana per l'appunto, fenomeni così palesemente inumani come la persecuzione in massa di dirigenti comunisti, la deportazione di intere popolazioni e la soppressione della « legalità socialista ». Il problema che sempre di nuovo ci tormentava era questo: questa evoluzione è stata necessaria, le sue radici si trovano già in Marx, oppure solo nel corso del suo sviluppo storico qualcosa è « andato storto »; è forse in parte responsabile lo scoppio e la vittoria della rivoluzione in un paese agricolo arretrato del fatto che il socialismo presentò un'aspetto del tutto diverso da quello che Marx e i marxisti del XIX secolo si erano raffigurati? I diversi collaboratori dei « Marxismusstudien » e

[20] K. MARX, *Il Capitale*, vol. I, cit., pp. 414-15.

gli altri autori nominati da Sitnikov non hanno affatto dato la medesima risposta a questa questione. Personalmente io sono incline a considerare fatale soprattutto il tentativo staliniano di « costruire il socialismo in un solo paese » (per di più agricolo e arretrato), che ha portato a denominare « socialismo » ciò che doveva piuttosto gettare il discredito sulla rivoluzione agli occhi dei lavoratori dei paesi industriali dell'occidente, e che costrinse i dirigenti sovietici ad assolvere un compito che Marx non avrebbe mai potuto prevedere: raggiungere il livello degli Stati « capitalistici » sviluppati. In questa lotta competitiva fra Stati « capitalisti » e « socialisti » per aumentare la produzione e la produttività, quasi necessariamente in un paese arretrato i fini umanistici dovevano venire in seconda linea di fronte al progresso tecnico elevato a feticcio, mentre al tempo stesso la propaganda ufficiale (che si faceva sempre più crassamente contrastante con la realtà) suggestionava la popolazione al raggiungimento di tappe socialiste. Rifiuto perciò di dare in blocco a Marx e ad Engels la « colpa » di uno sviluppo che – e questo l'ho appreso proprio da Marx – è determinato da fattori sociali e politici e non, in ultima istanza, ideologici. Ma con questo sono già entrato nel vivo della discussione. Mi si conceda ora di seguire punto per punto l'argomentazione di Sitnikov nelle linee fondamentali estratte dal suo libro *Das Problem der Entfremdung in der bürgerlichen Philosophie und die Verfälschungen des Marxismus.*

1. L'umanesimo marxiano

A detta di Sitnikov, Metzke, Thier ed io abbiamo negato l'umanesimo dell'ultimo Marx, poiché nel *Capitale* non avrebbe più importanza il concetto di alienazione. Io direi diversamente. L'intenzione umanistica è certamente mantenuta anche dal Marx del *Capitale* – e l'analisi del carattere di feticcio della merce sta anche metodologicamente sulla stessa linea del concetto di alienazione –, ma, per il bisogno di dare alla speranza rivoluzionaria un sicuro « fondamento scientifico », l'accento non poggia più su questa intenzione e su questo fine (la soppressione del lavoro alienato) e si indaga soltanto (o quasi esclusivamente) la « legge naturale della tendenza evolutiva » della società capitalistica. Questo spostamento d'accento, concludemmo noi (e ce lo confermava la lettura degli scritti della maggior parte dei marxisti), ha portato ad una *decurtazione della filosofia* del marxismo. Autori significativi come Rudolf Hilferding consideravano la teoria marxiana come una mera teoria dello sviluppo economico, e lo stesso Kautsky avvertiva il bisogno di integrare Marx con una propria etica

(naturalistica), nonostante respingesse la sintesi col neokantismo. Ma non solo queste combinazioni con dottrine etiche della teoria marxiana ridotta ad una teoria dell'evoluzione sociale simile al darwinismo, bensì anche la riduzione del marxismo alla mera questione dei tempi di sviluppo economico-tecnici ci sembrava una possibile conseguenza di questo spostamento d'accento. Se si considera che gli scritti giovanili erano in parte accessibili (i *Pariser Manuskripte* invero solo dal 1932!), ma che nella diffusione del marxismo non ebbero alcuna importanza, mentre le *Dottrine economiche di Karl Marx* di Kautsky erano largamente note e lette in tutto il mondo (ultima traduzione russa 1956, ultima traduzione ucraina 1957!), si comprende allora pienamente come l'intenzione umanistica, ovvia per Marx (e fino ad un certo punto anche per Engels), abbia potuto in parte cadere nel vuoto, in parte essere atrofizzata in pura affermazione verbale. Per la riduzione del marxismo ad una teoria delle condizioni di sviluppo della produzione tecnica è sintomatica la formula staliniana relativa ai « bisogni dello sviluppo delle forze produttive » [21]. Ad ogni modo per Marx il bene assoluto non era la produzione massimale (anche se un aumento notevole della produzione gli pareva necessario per un soddisfacimento completo dei bisogni), ma il superamento dell'alienazione, l'esplicazione completa delle disposizioni umane di ogni individuo.

2. L'« hegelizzazione » di Marx

Il rimprovero di « hegelizzare Marx », che viene mosso a me e naturalmente anche a *Storia e coscienza di classe* di György Lukács, non è una vera obiezione. Tutta la « confutazione » di Sitnikov consiste nel citare una critica di Marx a Bruno Bauer, che presumibilmente dovrebbe concernere anche me in quanto hegeliano idealista di sinistra. La hegelizzazione di Marx non può però essere accettata come una obiezione valida, se si dimostra che essa rende a Marx il suo, ossia che il suo stesso pensiero centrale era dialettico-hegeliano. Cercherò di illustrarlo in poche proposizioni [22]: punto di partenza deve essere il pensiero marxiano, secondo cui la rivoluzione proletaria – a differenza di tutte le precedenti – sarà effettuata per la prima (e unica)

[21] Cfr. STALIN: « Vuol dire che, per non sbagliarsi in politica e non abbandonarsi a vuote fantasticherie, il partito del proletariato deve fondare la sua azione non sugli astratti 'principi della ragione umana', ma sulle *condizioni concrete della vita materiale della società* » (*Materialismo dialettico e storico* cit., pp. 28-9).

[22] Ciò ho compiuto in più ampio contesto in due saggi sui « Marxismusstudien ». Cfr. *Dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria* e *Il rapporto marxismo-Hegel*. Vedi sopra p. 148 e p. 58.

volta con una coscienza pienamente adeguata del suo significato e della sua portata. Mentre nel 1789 i borghesi francesi credevano sinceramente di lottare per la « liberté, égalité, fraternité » di tutti, non sapevano che il senso obiettivo di questa rivoluzione consisteva solo nell'instaurazione di nuovi rapporti di produzione, quelli « capitalistici » e di una sovrastruttura politica ad essi corrispondente. Essi erano come strumenti ciechi di una legge storica agente a loro insaputa. Non così, invece, (secondo la teoria di Marx) il proletariato rivoluzionario. Il quale con la sua rivoluzione e mediante essa sopprimerà ad un tempo se medesimo e la società capitalistica (l'ultima società di classe per eccellenza) e in questo modo creerà almeno la premessa per l'estinzione dello Stato e per la fine della passiva soggezione alla storia. Mentre poteva essere costruito solo artificiosamente « nel pensiero » un vero soggetto della storia, agente dietro le spalle della borghesia rivoluzionaria, poiché essa realizzava « solo in apparenza » i suoi piani coscienti, il proletariato si troverà in condizione di realizzare davvero ciò cui anela. La « realtà », ossia la società, in questo momento storico unico preme talmente verso il pensiero, che al tempo stesso il pensiero rivoluzionario tendente alla realtà trova nel proletariato un ideale e « fecondo terreno umano ». A buon diritto si può indicare nel proletariato il « soggetto-oggetto » della storia, poiché esso è al contempo sostrato del processo di soppressione di sé come classe dipendente e soggetto dell'atto stesso del sopprimere; infatti esso forma la società (in ogni modo costituisce la sua stragrande maggioranza, come presupponeva Marx), che viene rivoluzionata, e il soggetto collettivo, che effettua la rivoluzione.

3. Lukács, Lenin e il ruolo del partito

Per primo nel 1923 György Lukács, riprendendo il Marx giovane, ha di nuovo sviluppato questa interpretazione del materialismo storico. Allora fu subito attaccato con violenza dai marxisti ortodossi di ambedue le tendenze, tanto da Kautsky che dai leninisti (Lenin non poté più leggere il suo libro, ma aveva in precedenza protestato aspramente contro una presa di posizione politica di Lukács). Qui la posizione di Lukács può ben essere messa in relazione con la teoria leniniana del partito, almeno questa è l'opinione di un profondo conoscitore della materia come Morris Watnick [23]. Lukács sottolinea infatti che il soggetto della rivoluzione non è affatto il proletariato em-

[23] Cfr. MORRIS WATNICK, *Relativism and Class Consciousness: Georg Lukács*, in *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas*, a cura di L. LABEDZ, Londra 1962.

pirico, il quale è, come Lenin ha notato richiamandosi a Kautsky, incapace con le sue forze di sviluppare una coscienza rivoluzionaria di classe, ma il « proletariato come soggetto di imputazione storica », il proletariato, in certo modo, pensato, supposto, dal quale prendono le mosse i teorici del marxismo, quello insomma che può servire al partito come ragione giustificante le loro decisioni. Se io tuttavia sono del parere che fra Lukács e Lenin sussiste una differenza essenziale riguardo a questa questione, è perché Lenin ha separato in maniera antidialettica il proletariato empirico dal partito, in quanto egli ripone nel partito tutta l'iniziativa politica e nelle masse proletarie non scorge altro che una parte del « grosso » dell'esercito per la guerra civile. In altre parole: poiché egli trasforma il partito da aiuto al processo di presa di coscienza in una guida, un tutore del proletariato – da ultimo non più controllabile dal basso. Formule come quelle delle « cinghie di trasmissione » (le organizzazioni di massa) e delle « leve », con l'aiuto delle quali il partito (in quanto locomotiva della rivoluzione) [24] può mettere in moto le inerti masse proletarie, sono qui assai più indicative che non le dichiarazioni puramente retoriche relative alla « forza creativa delle masse » (che inoltre anche de facto nel 1905 e nel 1917 avevano ancora creato i « soviet », ma non certamente gli organi della costituzione del 1937).

Ma la sostituzione pratica del partito alla classe è stata fatale anche su un piano teorico. Ciò doveva necessariamente portare a cancellare la differenza radicale esistente fra tutte le precedenti rivoluzioni e la rivoluzione proletaria. Lenin poteva tranquillamente parlare del « gia-

[24] Cfr. a questo proposito già ROSA LUXEMBURG, *Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie*, in « Neue Zeit », 22ª annata, 1904, pp. 484-92; e della stessa, *Die Russische Revolution*, dall'opera postuma edita da Paul Levi, Berlino 1922. Nella sua introduzione Paul Levi dice tra l'altro: « Per Lenin il proletariato si spezza palesemente in due parti nettamente separate: in una che 'trae' e in un'altra che 'viene tratta', e il legame fra queste due parti, come ben mostra l'immagine della trazione o quello così frequentemente adoperato della 'leva', è mutuato dal campo della meccanica. Per Lenin queste due parti sono capaci di una esistenza separata: l'avanguardia del proletariato, che ha creato il sistema sovietico e ne costituisce il supporto, può vivere ed esistere e può continuare a tenere in piedi il sistema sovietico, fin che la grande massa non faccia uso della 'possibilità', ad essa offerta, e non 'abbia imparato per esperienza' a ravvisare in quelli le 'sue guide più fidate'; il vasto strato degli sfruttati e degli oppressi... l'oggetto, sul quale far 'leva', l'oggetto, sul quale si dimostrano gli effetti di queste 'arti levatoie' fino al giorno in cui essi riconoscano la benedizione delle possibilità che il sistema sovietico offre loro e la fedele previdenza dei loro 'fidi condottieri' e si collocano sulla stessa linea di quella che fino allora era stata l'avanguardia. Come una brava madre, l'avanguardia nell'Unione Sovietica ha approntato una camicia ed attende – pazientemente o meno – che il bambino la possa indossare. Finché ciò non avvenga, tuttavia, la madre rimane madre, la camicia rimane camicia, l'avanguardia avanguardia e il sistema sovietico sistema sovietico » (*op. cit.*, p. 29).

Non sono dunque affatto tessitori di « assurdità anticomuniste », come Sitnikov vorrebbe far credere, coloro che hanno sollevato dubbi contro la teoria leniniana del partito e contro la relazione che egli pone tra partito e classe lavoratrice.

cobino alleato del movimento proletario », come se (secondo Marx) un abisso non dovesse separare la rivoluzione proletaria da quella borghese. E mentre Marx era ancora travagliato dal problema estremamente serio di come la nuova società potesse scaturire fuori dalla vecchia che condizionava negativamente tutti gli uomini in essa viventi, i rivoluzionari di Lenin erano fermamente convinti di essere condottieri ed educatori di masse per vocazione. A questo proposito vorrei rammentare la terza tesi su Feuerbach:

« La *dottrina materialistica* dei mutamenti delle circostanze e dell'educazione *dimentica* che le circostanze devono essere cambiate dagli uomini, e che *lo stesso educatore deve essere istruito*. Detta teoria deve quindi scindere la società in due parti – di cui una è posta al di sopra della stessa società... » [25]. Questa obiezione concerne, però, proprio l'élite di partito leniniana, che viene fatta passare per infallibile (perfino dopo gli errori di Stalin le deliberazioni del Comitato centrale dei suoi tempi non dovrebbero aver perduto il loro carattere di infallibilità). Qui e nell'*Ideologia tedesca* Marx non vedeva che una soluzione al seguente dilemma: cattive circostanze di vita hanno per conseguenza uomini cattivi; ma per creare migliori circostanze c'è prima bisogno di uomini migliori. Dove trovare un punto d'appoggio? La soluzione a questo dilemma ci riconduce ai pensieri che Sitnikov discredita come « hegeliani ». Infatti Marx nel passo indicato prosegue: « La coincidenza del *variare delle circostanze* e dell'attività umana, ovvero *autotrasformazione*, può essere intesa e compresa razionalmente solo *come prassi rivoluzionaria* » [26]. Ed esattamente nello stesso senso dice nell'*Ideologia tedesca*: « ... che quindi la *rivoluzione* non è *necessaria* soltanto perché la classe dominante non può essere abbattuta in nessun'altra maniera, ma anche perché *la classe che l'abbatte può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e a diventare capace di fondare su basi nuove la società* » [27].

Questo, però, non significa altro se non che il proletariato, mutando in pari tempo se stesso e le circostanze, in quanto « soggetto-oggetto » forza i confini dell'attuale società e i limiti degli uomini da

[25] In *La Sinistra hegeliana*, testi scelti da Karl Löwith, trad. di Claudio Cesa, Laterza, Bari 1960, p. 444. Fra le correzioni di Engels, alteranti e appiattenti il senso, c'è anche la trascrizione della III tesi su Feuerbach, che nel passaggio citato è divenuta:

« La coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana può essere intesa e compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria » (MEW, vol. III, p. 534).

In Engels dunque è caduta nel vuoto la così decisiva « autotrasformazione », e della univoca prassi rivoluzionaria ne è divenuta la plurivoca prassi sovvertitrice.

[26] *Op. cit.*, p. 444.

[27] K. Marx, *L'ideologia tedesca*, trad. di Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 29.

essa formati per farsi con ciò capace di fondare il nuovo ordine socialista e comunista.

Non si può affatto dire che io o altri autori della Commissione per il marxismo abbiamo supposto come spontaneo questo processo rivoluzionario. Marx esige indubbiamente il massimo sforzo della coscienza, la quale forma un presupposto del rovesciamento in azione (l'altro presupposto consiste nei dati economico-sociali obiettivi). Ciò che invece non ci sembra si possa più motivare con Marx è la sostituzione dell'azione collettiva di questa classe, che nella rivoluzione si libera al contempo del passato, con l'azione dell'élite di partito, la quale si appoggia sul proletariato e anche soprattutto sulle masse contadine come mezzi per giungere al potere. Con questa sostituzione la rivoluzione proletaria che Marx aveva in mente si trasforma in una edizione modificata di quella borghese. Cosa che non mi sembra un puro caso, giacché di fatto la Russia nel 1917 aveva ancora da compiere un bel pezzo di strada nella direzione dello sviluppo capitalistico-industriale. Il termine, usato in proposito da Lenin, di « capitalismo di Stato » può essere forse poco sostenibile su un piano logico, ma coglie bene il senso della funzione storica dell'entità statuale da lui costituita. Si potrebbe anche parlare di un « sostituto del capitalismo ».

Non credo che gli autori criticati da Sitnikov volessero negare il ruolo dei partiti politici, ma rifiuterebbero tutti quanti di ammettere che un partito venga eretto ad unico legittimo soggetto della storia. Il partito di Lenin si attribuisce il monopolio almeno della rappresentanza della volontà del popolo lavoratore e accusa di cattiva volontà o di perniciosa ignoranza ogni partito che gli faccia concorrenza per ottenere il consenso di questi elettori. Esso cerca di conquistarsi le masse non solo con « delucidazioni scientifiche », ma soprattutto anche mediante un'agitazione che stimoli la fantasia ed il sentimento e si serva di meccanismi psicologici. Ovviamente anche i partiti democratici fanno altrettanto, ma la loro attività trova i suoi limiti generalmente nella concorrenza di altri partiti, che perciò vengono ad esercitare una certa funzione di controllo. Ove questa concorrenza manchi e se ne neghi la necessità per ragioni ideologiche (che non necessariamente devono essere dedotte dalla teoria di Marx), nel migliore dei casi possono sorgere delle conseguenze pericolose, quali si sono chiaramente manifestate nell'era staliniana.

Ora è del tutto evidente che al costituirsi di un partito che teneva sotto tutela le « masse lavoratrici », corrispose il modellarsi del marxismo in una dottrina speculativa a vasto raggio, differenziantesi sempre di più.

Ciò che Sitnikov tace ai suoi lettori sovietici è la parte del mio saggio in cui metto in evidenza come il fatto che la rivoluzione restasse esclusa e si facesse più forte un movimento di lavoratori radicali marxisti condannati all'inerzia, abbia contribuito in Germania (e precisamente al tempo della legge contro i socialisti) a far sorgere questa dottrina speculativa e come l'ancor maggiore limitazione della libertà d'azione politica dei socialisti nella Russia zarista abbia condotto ad una ancor più forte accentuazione delle questioni speculative universali, fino al punto che da ultimo alla teoria che stava in relazione con la prassi si sostituì una dottrina speculativa « adattata » al proletariato – una Weltanschauung, che io sostengo stia di fronte al proletariato (e ai lavoratori in genere sovietici) altrettanto « alienata » quanto, secondo Marx, lo è la religione. Allo stesso modo della religione, che Marx ha smascherato come ideologia, questa Weltanschauung ha tra l'altro la funzione di riconciliare l'uomo sovietico con la insoddisfacente realtà quotidiana sociale e culturale e di soffocarne gli impulsi critici.

Alcuni anni fa un marxista svizzero fece notare al filosofo sovietico Kedrov, stupefatto, il quale aveva tenuto una relazione sulla *Gerarchia delle scienze*, che il tema e l'impostazione problematica della sua esposizione rispecchiavano in modo evidente (interpretati marxisticamente) l'ordine sociale della società sovietica e rammentavano malauguratamente la gerarchia delle scienze di Auguste Comte, alla quale appunto nella concezione sociale di questi corrispondeva il dominio degli ingegneri, dei banchieri e dei sociologi della sua scuola. Ma questa osservazione concorda in pieno con la mia tesi, secondo cui la teoria rivoluzionaria si è mutata in una Weltanschauung reificata, che funge da complemento ideologico di una società gerarchica di tipo nuovo.

Mentre lo sviluppo successivo del marxismo si presenta come straordinariamente problematico a coloro che ne iniziano lo studio con gli scritti giovanili di Marx, inversamente, se si prendono le mosse dalla forma tarda, solidificata, del materialismo dialettico, si è condotti a misconoscere il senso delle tesi marxiane. Vorrei illustrare questo fatto con un esempio particolarmente appariscente. Nell'articolo di Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, apparso nel 1844 nei « Deutsch-Französischen Jahrbüchern », si legge la nota affermazione: « La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia »[28].

[28] K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Scritti politici giovanili* cit., p. 412.

Ora succede invariabilmente che negli autori sovietici o marxisti-sovietici la parola « filosofia » in questa proposizione venga fraintesa come un sinonimo del materialismo storico o della teoria delle leggi evolute della società. Questo accade non solo a Sitnikov, ma anche ai suoi colleghi tedeschi Bergner e Jahn, che nel loro scritto del 1960 *Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus* (La crociata delle accademie evangeliche contro il marxismo) osservano: « Come la filosofia si configuri nei particolari, che debbono realizzarsi nell'azione rivoluzionaria del proletariato, quale aree comprenda, come si ponga il suo rapporto con le singole scienze, resta oggetto di future ricerche » (p. 103). Questo, insomma, Marx allora non l'avrebbe ancora saputo. Però, se si conoscono un po' meglio gli scritti del giovane Marx e se si tiene conto anche dei contemporanei lavori di altri autori, allora il senso della frase di Marx citata è del tutto chiaro. La filosofia, di cui qui si attende la realizzazione, non è la teoria concernente la via che conduca a questa realizzazione, o relativa ai mezzi che debbano essere applicati per questo fine, ma è la concezione di uomini liberi, non alienati, che hanno deciso di unirsi per costituire una società umana. In altre parole è l'umanesimo filosofico ciò di cui Marx attende e si augura la realizzazione (in senso concreto), non la costituzione di una teoria speculativa di vasto raggio, che ricopra come una volta tutte le singole scienze e le loro fondamenta metodologiche. Ancora una volta qui si mostra molto chiaramente come la dottrina speculativa reificata abbia dissolto la teoria rivoluzionaria, come il contenuto sostanzialmente determinato della filosofia umanistica sia soppiantato dalla teoria – certo importante ma per il suo significato collocantesi su un piano inferiore – dello sviluppo della società, il cui senso d'altronde può trovarsi solo nel raggiungimento di quel fine. Questa cecità per il senso dei concetti usati dal giovane Marx, potrebbe spiegarsi sociologicamente col fatto che tutti questi autori vivono in società, che hanno tramutato in fine a se stesso un mezzo importante quale l'aumento della produzione e hanno messo il progresso all'infinito (quello che Hegel chiamava la cattiva infinità) al posto del traguardo concreto [29].

[29] Che il progresso all'infinito (la « cattiva infinità » di Hegel) si sostituisca sempre di più alla conclusione coronante la storia, si spiega anche per la inequivocabile prevalenza del pensiero scientifico-tecnico nel « materialismo dialettico ». Così Lenin sottolinea il progresso indefinito (che mai perviene a un fine) del sapere naturale (l'« atomo è inesauribile »). Veramente con Engels, accanto a questa invitta fede nel progresso (comune a tutti i contemporanei, fatte poche eccezioni), già compare una nuova edizione su fondamento scientifico della antica teoria dei cicli. Cfr. qui tra l'altro nella *Dialettica della natura*: « La materia si muove in un eterno ciclo. È un ciclo che si conclude in intervalli di tempo per i quali il nostro anno terrestre non è assolutamente sufficiente; un ciclo, nel quale il periodo dello sviluppo più elevato – quello della vita organica e anzi della vita

4. L'alienazione in occidente e in oriente

Nell'ultima parte del brano che abbiamo riportato del libro di Sitnikov, non gli riesce nemmeno riferire in modo giusto e differenziato gli argomenti degli autori da lui criticati. Così ad esempio sostiene che da noi verrebbe « celata dietro Dio la crudele realtà capitalistica » (p. 20). Ora, che io sappia, ci sono alcuni teologi del nostro circolo di lavoro che con Karl Barth approvano la critica marxiana dell'ideologia, proprio come un mezzo che possa aiutare la fede cristiana a distanziarsi dall'abuso sociale della religione come difesa di rapporti politici e sociali tramandati. Secondo loro tutto ciò, che la critica marxiana colpisce, e questo secondo la loro opinione non è poco nel cristianesimo ecclesiastico tradizionale, dovrebbe essere passato al setaccio di una implacabile critica dell'ideologia, per lasciar emergere tanto più puro il nocciolo della fede autentica. Dovunque – per dirla in altre parole – consapevolmente o inconsapevolmente si abusa del cristianesimo per velare condizioni inumane, i teologi menzionati sono pronti a protestare insieme con Marx. Certamente non per identificare la religione con quel mascheramento ideologico, ma per liberarla dalla commistione con esso.

Oltre a questo la Commissione per il marxismo si è lungamente occupata del problema, se, prescindendo da colpa o peccato individuali, si possa ammettere una specie di « colpa » e « peccato strutturali », immanenti a determinati ordinamenti sociali (ma anche a determinati sistemi politici dispotici). Gran numero di membri della nostra commissione ha risposto positivamente al problema. Certo erano scettici per quanto riguardava la possibilità di eliminare totalmente un simile male « strutturale » e l'esempio offerto dalla società sovietica pareva dare del tutto ragione al loro scetticismo. Proprio per essere stati alla scuola delle categorie di pensiero marxiane, essi non potevano accettare la spiegazione, oggi usuale, delle deformazioni

stessa – occupa un posto ristretto quanto lo spazio nel quale si fanno strada la vita e la coscienza; un ciclo, nel quale... non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove, e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove » (*Dialettica della natura*, trad. di Lucio Lombardo-Radice, Edizioni Rinascita, Roma 1950, pp. 30-31). In quel contesto Engels si richiama esplicitamente alla « geniale intuizione dei greci » (p. 23), la quale ora grazie alle conoscenze della scienza naturale avrebbe trovato conferma.

Non è minimamente dubitabile che la concezione marxiana della storia non fosse interessata né al progresso indefinito della scienza naturale e della tecnica né al ciclo eterno dell'accadere cosmico, ma esclusivamente (o per lo meno in modo centrale) al destino degli uomini e della loro vita comunitaria. Destino, che egli supponeva, a partire dalla rivoluzione proletaria in avanti, sarebbe stato preso dall'umanità liberata nelle sue proprie mani e con ciò tramutato in bene. Per lo più riesce difficile ai marxisti sovietici compiere una scelta tra queste tre strutture cronologiche, ma appare tuttavia necessario optare per l'una o per l'altra o delimitarne l'ambito di validità dell'una rispetto alle altre.

della democrazia e delle « lesioni alla legalità socialista » nell'epoca del « culto della personalità staliniana » come meri prodotti delle specifiche qualità individuali di Stalin. In ogni società ci sono quantità di individui della specie caratteristica di Stalin, ma solo in società costruite in modo speciale possono mantenersi al potere per decenni. Perciò ci sembra meno stupefacente e anche meno bisognoso di critica il fatto che Stalin – contro il parere di Lenin – sia stato posto alla testa del partito che non il fatto che egli fosse poi capace di mantenervisi così a lungo e di togliere dalla sua strada tutti gli avversari e i concorrenti attuali e potenziali. Fra i teorici comunisti solo Palmiro Togliatti ha manifestamente visto questo problema, ma quando una volta cercò di richiamarvi l'attenzione fu subito condannato al silenzio [30].

Come altri filosofi sovietici, anche Sitnikov rifiuta decisamente l'applicazione della categoria dell'alienazione alla società sovietica. La sua critica è duplice: in primo luogo egli attacca la mia tesi, secondo la quale anche nelle « società socialiste » ci sarebbero lavoro alienato e rapporti alienati fra individuo e Stato (sovrastruttura politica), tra individuo e cultura (sovrastruttura ideologica); in secondo luogo contesta che nelle società occidentali si facciano seri tentativi di superare (o ad ogni modo di diminuire) l'alienazione nel processo produttivo. Mi si lasci ancora una volta precisare le mie argomentazioni su questo punto. Secondo il marxismo due sono le radici dell'alienazione: la proprietà privata dei mezzi di produzione e l'« essere sottoposti come schiavi alla divisione del lavoro ».

Poiché nell'Unione Sovietica è stata soppressa la proprietà privata dei mezzi di produzione (salvo poche eccezioni), sembra ormai compiuto il primo ed essenziale passo verso il superamento dell'alienazione. In fatto, però, ben poco è mutato – stando a quello che possiamo sapere – nel reale rapporto (verificabile da un punto di vista di psicologia sociale) fra il lavoratore da un lato e la sua azienda e il suo lavoro dall'altro. Egli infatti avverte pur sempre la sua attività lavorativa come « mezzo » e il salario come il vero fine. Non a caso nell'Unione Sovietica si raccomanda ancora il « principio dell'interesse materiale personale » come un principio « progressista », benché non si differenzi molto dal salario a cottimo e in base al rendimento, che domina da sempre nella società industriale capitalistica. Perciò Tito ed altri « revisionisti » hanno cercato di rendere realmente concreta nella vita dei lavoratori lo stato della « proprietà collettiva », mediante una partecipazione diretta alla direzione delle loro aziende. Non intendo qui affatto discutere se i suoi tentativi erano praticabili in Jugo-

[30] Cfr. « Ostprobleme », 1956 (o '57).

slavia e se sono stati coronati da successo. Ad ogni modo mi sembra che faccia centro il riconoscimento che l'assunzione formale (giuridica) della proprietà dei mezzi di produzione industriale da parte dello Stato non apporta al lavoratore la eliminazione del suo rapporto alienato con il lavoro. Se il nuovo regime della proprietà significasse qualcosa per i lavoratori dell'industria, questi non avrebbero certo lasciato la Repubblica democratica tedesca in così gran numero, per esser liberi di lavorare a più alti salari reali nelle aziende (in maggioranza) capitalistico-private della Repubblica federale. Ma nell'Unione Sovietica e nei rimanenti Stati « socialisti » alla mancata soppressione dell'alienazione nel processo lavorativo si aggiunge l'alienazione nei confronti dello Stato burocratico e della direzione del partito. Gli incitamenti, continuamente ripetuti, perché « la popolazione collabori di più » in compiti direttivi mostra con evidenza che, a dispetto delle espresse dichiarazioni in contrario, gli stessi dirigenti non vedono diversamente le circostanze. Il loro linguaggio tradisce proprio ciò che vogliono nascondere. Se la popolazione « deve essere tratta a collaborare », allora essa non è (ancora?) la padrona democratica, allora essa si trova (almeno per il momento) in potere di tutori che esercitano un'attività educativa e che « chiedono collaborazione »; di tutori, che invero non fanno che affermare che la loro volontà coincide con quella dei loro pupilli, sia pure essa soltanto l'espressione razionale di quello che i pupilli vorrebbero, almeno allorquando fossero pienamente coscienti dei loro compiti, che tuttavia sono manifestamente ed anche istituzionalmente separati dalla popolazione e « stanno di fronte » ad essa. La metafisica democratica, che già Marx criticò in Hegel, può ingannare sull'alienazione politica altrettanto poco quanto la finzione giuridica della « proprietà popolare », alla quale in realtà fa riscontro il potere della burocrazia di disporre dei mezzi di produzione. Ma, infine, mi sembra (come abbiamo sopra mostrato) che anche il rapporto fra le masse lavoratrici e la « Weltanschauung marxista-leninista » sia un rapporto con una ideologia alienata. Si tratta qui infatti di dottrine, che devono essere sviluppate da specialisti e con cura inculcate dal di fuori nella coscienza del popolo, non di intuizioni che vengano incontro al bisogno e alla volontà di conoscere delle masse, in quanto rischiarino loro il mistero della loro propria esistenza. Mi sembra che una causa della diffusa paura del « revisionismo » sia il fatto che questo venga maggiormente incontro a quel bisogno di conoscere della popolazione (inclusi numerosi membri del partito e dirigenti) che non una ideologia, che – per ammissione degli stessi politici sovietici – specialmente nell'era staliniana si è venuta sempre più distaccando dalla realtà.

Sitnikov si rende un po' troppo facile il compito, parlando, in alcuni punti della sua critica, non dell'Unione Sovietica come è oggi, ma di essa come se la immagina il nuovo programma del partito e contrapponendo poi quest'ultima alla realtà delle società industriali occidentali. Sono disposto volentieri a credere che (almeno per taluni aspetti) il mondo comunista risulti migliore. Ma risponde ad un criterio di razionalità il fatto che non si possa confrontare la realtà di una parte con i piani dell'altra, bensì unicamente la realtà dell'una con la realtà dell'altra. Ora io non affermo affatto che nel mondo occidentale l'alienazione sia superata, mi sembra tuttavia che qui la si prenda più sul serio che nel blocco orientale, dove si crede di aver già trovato l'universale rimedio per guarire tutti i mali sociali.

Gli esempi da me addotti, che peraltro non poggiano per niente sul movimento delle « human relations », ma su casi molto più pratici e concreti, dovevano solo mostrare quanto vari siano simili tentativi sperimentali [31]. Non è affatto vero che tutti questi tentativi siano stati promossi da imprenditori; anzi la cogestione all'interno dell'azienda cozza contro una notevole resistenza da parte loro e rappresenta una conquista dei sindacati, i cui dirigenti in parte scorgono in queste forme di partecipazione una via assai più reale verso la democrazia economica che non nelle nazionalizzazioni globali.

Nelle società occidentali, infine, anche là dove si sono nazionalizzati interi rami dell'industria (come in Inghilterra), non si è soppresso il diritto di sciopero dei lavoratori, poiché i governi socialdemocratici avevano constatato che anche in questi casi continuano a sussistere in certa misura differenze di interessi e perfino contrasti, sebbene non ci siano più proprietari e prestatori di lavoro a fronteggiarsi, ma amministratori d'azienda incaricati dalla società e lavoratori. Anche qui la metafisica democratica si è rivelata irreale.

Possiamo toccare qui solo di sfuggita la questione relativa all'interpretazione delle leggi di struttura e di moto delle società industriali sviluppate, organizzate a economia di mercato. Dalle allusioni che vi fa Sitnikov risulta evidente che egli, come la maggior parte degli altri studiosi sovietici, cerca invano con l'aiuto di categorie storicamente invecchiate (capitalismo di monopolio, capitalismo monopolistico di Stato ecc.) di afferrare la struttura di formazioni, che ormai da tempo sono mutate per molti aspetti. Anche in questo caso non affermerei che nella loro forma attuale queste società siano « ideali », mi sembra tuttavia che esse ammettano sviluppi che conducono sempre più lon-

[31] Nel mio commentario a Stalin mi riferisco soprattutto ad un articolo di JÜRGEN HABERMAS su « Mercur », *Die Dialektik der Rationalisierung*, fascicolo 78, 1954, pp. 701 sgg. Frattanto potrebbero essere aggiunte molte cose.

tano dalla vecchia « società capitalistica di classe ». Lo stesso Sitnikov concede che a questo riguardo svolgano un ruolo importante il processo di automazione e l'energia atomica. Io arriverei a riconoscere che l'esistenza di un « campo socialista » come concorrente accelera gli sforzi sociali ed economici della politica degli Stati industriali dell'occidente. Per esempio la disoccupazione oggi non è più accettata da nessuno come un inevitabile difettuccio inerente agli ordinamenti economici liberali, ma è considerata come un compito cui va fatto fronte con energiche contromisure statali. Dovunque regni la libertà politica e più partiti si contendano periodicamente il favore degli elettori, questi sono costretti, volere o no, a tener conto in ampia misura dei desideri degli elettori (e ciò significa sempre anche di quelli della « maggioranza lavoratrice » dell'elettorato). In questo modo non si giunge certo al socialismo, quale lo concepiva Marx, ma ciò ad ogni modo impedisce il mantenimento del vecchio « capitalismo ».

Né all'Est né all'Ovest l'alienazione degli uomini è superata. Ma questo riconoscimento non ha il senso – come allude Sitnikov – di un invito alla rassegnazione. Gli ostacoli, posti sul nostro cammino, sono costituiti nell'occidente soprattutto dal desiderio univoco dell'individuo verso un aumento dei consumi (desiderio peraltro che procura manifestamente sempre crescenti preoccupazioni anche ai dirigenti sovietici) – un atteggiamento che porta a una passività crescente e malgrado l'abbondanza di beni ad una permanente insoddisfazione. Hanno dimostrato di poter costituire un rimedio a questo proposito (e precisamente in Scandinavia) le università popolari, che educano all'attività artistica e scientifica e insegnano a trovare soddisfazione e gioia in questi tipi di occupazione. Nell'Unione Sovietica, invece, l'ostacolo maggiore mi sembra risiedere nella struttura dispotica e nell'ideologia che dà ad intendere ai lavoratori che l'alienazione è già superata con la proprietà statale e con la possibilità che essi hanno di identificarsi con la « intera collettività creativa ». È una tesi, che è suscettibile della stessa critica che Marx sferrò contro l'affermazione dei « democratici », secondo la quale i cittadini si rendono « liberi » identificandosi con lo Stato e con le sue leggi e disposizioni. In ambedue i casi la libertà e il superamento dell'alienazione divengono effettivamente reali solo se non c'è più una ideologia coattivamente imposta, che fissi in partenza quale sia la libera e razionale decisione degli individui, ma quando gli individui possano effettivamente decidere in base alla propria razionalità.

Un po' di questa speranza di libertà è ancora racchiusa nelle visioni del futuro riguardo alla società comunista perfetta. Ma quando Sitnikov spiega come anche allora « la formulazione e la fondazione

delle mete sociali sarà ancora affare della scienza, di cui ci si deve occupare in maniera specialistica » (p. 29), anche questa prospettiva s'offusca. Invece, almeno nel comunismo perfetto, proprio i fini dovrebbero poter essere posti dagli stessi uomini sociali che compongono una società umana, senza che ci debba essere bisogno di una classe separata di burocrati dirigenti (che in Sitnikov si cela pudoratamente dietro l'impersonale « si »). Allora per realizzare questi fini si richiederebbero semplicemente degli specialisti economici e tecnici, le cui decisioni sarebbero accettate senza sforzo sul solo fondamento della loro manifesta competenza oggettiva e non renderebbero necessaria nessuna regola costrittiva.

Non è affatto un caso che Sitnikov parli di specialisti che formulano e stabiliscono i « fini sociali ». È evidente che egli, infatti, non vede (per dirla con Marx) al di là dell'orizzonte dell'attuale società sovietica e di fatto, in questa, i fini sono posti da una piccola élite di dirigenti dello Stato e del partito. Così per esempio ci si potrebbe chiedere se attualmente l'ambizioso programma spaziale sia davvero desiderato dalla maggioranza della popolazione sovietica, se esso sia avvertito come una meta che loro stessi si prefiggerebbero, o se invece per razionale ponderazione (e non per una volontà nazionalisticamente irrazionale) non preferirebbero l'incremento delle costruzioni civili e della produzione di beni di consumo. Per i dirigenti politici dell'Unione Sovietica, al contrario, i successi dei voli spaziali significano indubbiamente un guadagno di prestigio altamente auspicato sul piano internazionale (voglio qui totalmente prescindere dal loro significato militare). D'altra parte non si deve con ciò negare che anche negli Stati occidentali sussistano simili gruppi e simili moventi, che inducono a forzare le tappe del programma di volo spaziale; solo che per esempio gli Stati Uniti si possono assai meglio permettere tali sforzi. Comunque, anche là ci sono voci critiche di scienziati che condannano queste spese addirittura come un immorale sperpero di denaro, mentre non si ha notizia di simili pronunciamenti nel mondo sovietico.

Nel corso della mia anticritica ho dovuto continuamente contrapporre la situazione dell'Est a quella dell'Ovest. È un procedimento questo, che in sé ritengo poco valido, ma Sitnikov ne ha fatto uso ed io dovevo seguirlo sul suo terreno. Sarebbe un risultato del tutto inatteso, ma pensabile, della mia replica, che si fossero meglio compresi i motivi critici della nostra posizione di fronte al marxismo sovietico e che si corregga quel modo globalmente indifferenziato di presentarli, di cui è un esempio anche il libro di Sitnikov. Se la critica deve e vuole

essere qualcosa di più che un insultarsi reciproco, anche tra posizioni così diverse dovrebbe almeno esser possibile un dialogo chiarificatore. Attendo con interesse la risposta di Sitnikov!

Postscriptum

Con una dilazione di due anni E. M. Sitnikov – che frattanto è stato promosso a professore di filosofia ed economia politica all'Istituto agrario di Iscev – ha risposto alla mia critica. In un articolo intitolato *Il partito comunista – una condizione storicamente necessaria al fine del superamento dell'« alienazione » dell'uomo*, apparso nella rubrica « Resoconti scientifici delle università » [32], egli scrive tra l'altro:

> Nella lotta attualmente condotta dal movimento comunista mondiale primeggia la discussione impegnata nel conflitto intorno al problema dell'alienazione, che da tempo costituisce uno dei punti centrali della falsificazione borghese del marxismo e dell'attacco contro il comunismo. Nel supplemento al settimanale « Das Parlament », I. Fetscher, curatore dei « Marxismusstudien », scende in campo contro i filosofi sovietici, che trattano il problema dell'alienazione, criticando in special modo il mio opuscolo *I problemi dell'alienazione nella filosofia borghese e le falsificazioni del marxismo* (1962).
> Gli enunciati del Fetscher riflettono con esattezza i metodi, con cui gli ideologi anticomunisti trattano il concetto di alienazione. Tramutando in un hegeliano il giovane Marx, egli cerca di negare l'indispensabilità del partito comunista. Nella letteratura borghese ha amplissima diffusione la presentazione di Marx al tempo della stesura dei *Manoscritti economico-filosofici*, allorché Marx era un filosofo che sperava in un movimento elementare della società – in virtù di un'autocoscienza proletaria spontaneamente sviluppantesi, e formantesi indipendentemente dall'attività del partito comunista. Fetscher ed alcuni altri autori cercano di interpretare Marx, come se egli equiparasse organizzazione del lavoro ed alienazione dell'uomo.

In una nota all'ultima frase Sitnikov aggiunge: « Purtroppo una posizione simile si ritrova anche nei lavori di alcuni comunisti » [33].

In verità io non ho né semplicemente equiparato la « organizzazione del lavoro » all'alienazione né affermato che Marx faccia questo, bensì ho soltanto designato come un fenomeno di alienazione una forma specifica del partito, quella burocratica. L'affermazione che qui Marx sarebbe trasformato in un idealista, Sitnikov l'aveva già fatta nel suo opuscolo, né il ripeterla la rende più solida.

> Il nocciolo della disputa consiste nel decidere se il proletariato sia capace di autonoma attività rivoluzionaria senza essere istruito e guidato da un partito rivoluzionario, senza il suo lavoro organizzativo e propagandistico. Anche adducendo le opere giovanili di Marx, nelle quali egli non parla esplicitamente

[32] *Philosophische Wissenschaften*, n. 6, 1965.
[33] Cfr. « Voprosy Filosofii », 1946, n. 1, pp. 42 sg.

della indispensabilità del partito, in esse si può però già trovare un'esigenza di organizzare il movimento proletario, la quale necessariamente porta alla creazione di un'avanguardia...

Innanzitutto questa è un'attribuzione infondata, giacché, almeno per quanto riguarda questo vocabolo, in Marx non si può affatto parlare di una « avanguardia rivoluzionaria »; inoltre anche qui va di nuovo detto che io non ho mai affermato che l'organizzare una classe in un partito sarebbe cosa superflua. Quello che invece continuamente torno a sottolineare è la necessità di un rapporto veramente democratico fra le « masse » e il loro « partito ». Qui sta anche il senso della critica a formule quali « maggiore sollecitazione delle masse ad opera del partito », poiché in esse soggetto dell'azione politica non sono le masse, non il popolo (il *demos*), ma è l'élite burocratica, che con l'aiuto della sua organizzazione pedagogica e propagandistica cerca di portare le masse ad agire nel modo che essa vuole.

Il senso dell'azione direttiva del partito comunista consiste proprio nel risvegliare, sviluppare e proteggere l'attività propria delle masse, poiché la distruzione del capitalismo e la costruzione del socialismo è opera delle masse... Il partito marxista, che sarà in futuro il vero partito di tutto quanto il popolo, non porta all'alienazione dell'uomo, ma alla genuina e storicamente necessaria autodeterminazione delle masse.

Così Sitnikov si rifugia nella programmazione del futuro. I miei argomenti (e quelli di altri critici, ultimamente perfino di Adam Schaff) [34] riguardano le circostanze attuali, e ogni critica realistica deve riferirsi alla realtà effettivamente presente. Il modo, in cui finora « l'attività propria delle masse » è stata risvegliata, protetta e sviluppata dal partito, è stato molto strano. Infatti alle masse veniva sempre detto in precedenza quale specie di attività, anche secondo il contenuto, esse avrebbero dovuto svolgere in futuro. È contro questa tutela, che Rosa Luxemburg si scagliava già nel 1918 e che anch'io ho preso di mira [35].

Con simili argomenti Sitnikov cerca anche di mantenere indenne da ogni rimprovero di alienazione lo « Stato socialista ».

Fetscher ed i suoi colleghi vedono nello Stato socialista una delle forme di alienazione umana. Questo è o un fraintendimento o una manipolazione intenzionale dell'essenza della cosa. « Uno dei caratteri distintivi essenziali dello Stato – così scrive Engels – consiste in un potere pubblico distinto dalla massa del popolo » [36].

Tuttavia la completa e permanente separazione e alienazione del potere

[34] Cfr. ADAM SCHAFF, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Vienna-Francoforte-Zurigo 1966.

[35] Cfr. ROSA LUXEMBURG, *La rivoluzione russa*, in *Scritti scelti* cit.

[36] F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* cit., p. 146.

dalla massa del popolo sembra essere tipica solo dello Stato degli sfruttatori. In ogni caso lo Stato socialista non è per la classe lavoratrice, cioè per la maggioranza della popolazione, una potenza estranea, sebbene anche qui le posizioni di potere siano contraddistinte dall'usuale separazione ed isolamento degli apparati amministrativi. Dal processo di sviluppo verso l'autogestione sociale nel periodo di trapasso al socialismo, si verifica il dissolvimento progressivo e graduale di questa separazione ed isolamento. Nel socialismo l'appoggio dello Stato da parte del popolo elimina già l'alienazione politica, perciò qui la separazione delle funzioni amministrative ha un carattere totalmente diverso che nel capitalismo.

Tralasciando l'accenno ancora una volta ripetuto ai futuri organismi di autogestione sociale, che non conosceranno più alcun isolamento dalla popolazione, anche qui Sitnikov si limita a fare una affermazione infondata. Se infatti bastasse l'appoggio dato dal popolo allo Stato a far scomparire l'alienazione, allora negli Stati democratici ci sarebbe alienazione politica soltanto nel momento dell'approssimarsi di una rivoluzione. In effetti ogni apparato statuale, soprattutto quello democratico ha bisogno in misura non piccola di un certo appoggio (o consenso) per poter funzionare. Ma tutto sta nella specie di questo consenso e nel modo di procurarselo. Quando una élite burocratica ha mobilitato con qualche successo la popolazione per i suoi scopi ed è riuscita a indurla ad esser d'accordo con i dirigenti, allora proprio questo può essere il segno di una forma estrema di alienazione. Stando all'ingenua immagine che ha tracciato Sitnikov, p. es., l'euforico consenso delle masse della popolazione tedesca, per un certo tempo emozionalmente legata ad Hitler, sarebbe stato un momento di soppressione dell'alienazione politica.

Quando infine Sitnikov si richiama ai 20 milioni di lavoratori che nell'URSS collaborano e partecipano ai consigli, la questione consiste appunto in questo: se ed in che misura i consigli costituiscono un fattore di potere politico effettivamente decisivo. È noto che l'originario regolamento costitutivo dei consigli dopo la rivoluzione d'ottobre ben presto fu svuotato di senso dalla dittatura di fatto del partito e della burocrazia di Stato e degradato alla funzione di mera facciata. La « costituzione staliniana » del 1937, pur sempre in vigore, ha sostituito alla facciata dei consigli una parlamentare, senza che i reali rapporti di potere venissero essenzialmente mutati.

Anche l'« alienazione ideologica » è negata da Sitnikov come contrassegno della società sovietica (persino per il periodo staliniano). Per come Sitnikov la presenta, la mia tesi mostra queste sembianze:

Gli antimarxisti parlano volentieri dell'ideologia socialista della società sovietica come di una Weltanschauung alienata, reificata, che mediante una pressione dall'alto dovrebbe dare unità alle singole scienze e alla società sovie-

della indispensabilità del partito, in esse si può però già trovare un'esigenza di organizzare il movimento proletario, la quale necessariamente porta alla creazione di un'avanguardia...

Innanzitutto questa è un'attribuzione infondata, giacché, almeno per quanto riguarda questo vocabolo, in Marx non si può affatto parlare di una « avanguardia rivoluzionaria »; inoltre anche qui va di nuovo detto che io non ho mai affermato che l'organizzare una classe in un partito sarebbe cosa superflua. Quello che invece continuamente torno a sottolineare è la necessità di un rapporto veramente democratico fra le « masse » e il loro « partito ». Qui sta anche il senso della critica a formule quali « maggiore sollecitazione delle masse ad opera del partito », poiché in esse soggetto dell'azione politica non sono le masse, non il popolo (il *demos*), ma è l'élite burocratica, che con l'aiuto della sua organizzazione pedagogica e propagandistica cerca di portare le masse ad agire nel modo che essa vuole.

Il senso dell'azione direttiva del partito comunista consiste proprio nel risvegliare, sviluppare e proteggere l'attività propria delle masse, poiché la distruzione del capitalismo e la costruzione del socialismo è opera delle masse... Il partito marxista, che sarà in futuro il vero partito di tutto quanto il popolo, non porta all'alienazione dell'uomo, ma alla genuina e storicamente necessaria autodeterminazione delle masse.

Così Sitnikov si rifugia nella programmazione del futuro. I miei argomenti (e quelli di altri critici, ultimamente perfino di Adam Schaff) [34] riguardano le circostanze attuali, e ogni critica realistica deve riferirsi alla realtà effettivamente presente. Il modo, in cui finora « l'attività propria delle masse » è stata risvegliata, protetta e sviluppata dal partito, è stato molto strano. Infatti alle masse veniva sempre detto in precedenza quale specie di attività, anche secondo il contenuto, esse avrebbero dovuto svolgere in futuro. È contro questa tutela, che Rosa Luxemburg si scagliava già nel 1918 e che anch'io ho preso di mira [35].

Con simili argomenti Sitnikov cerca anche di mantenere indenne da ogni rimprovero di alienazione lo « Stato socialista ».

Fetscher ed i suoi colleghi vedono nello Stato socialista una delle forme di alienazione umana. Questo è o un fraintendimento o una manipolazione intenzionale dell'essenza della cosa. « Uno dei caratteri distintivi essenziali dello Stato – così scrive Engels – consiste in un potere pubblico distinto dalla massa del popolo » [36].

Tuttavia la completa e permanente separazione e alienazione del potere

[34] Cfr. Adam Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Vienna-Francoforte-Zurigo 1966.

[35] Cfr. Rosa Luxemburg, *La rivoluzione russa*, in *Scritti scelti* cit.

[36] F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* cit., p. 146.

dalla massa del popolo sembra essere tipica solo dello Stato degli sfruttatori. In ogni caso lo Stato socialista non è per la classe lavoratrice, cioè per la maggioranza della popolazione, una potenza estranea, sebbene anche qui le posizioni di potere siano contraddistinte dall'usuale separazione ed isolamento degli apparati amministrativi. Dal processo di sviluppo verso l'autogestione sociale nel periodo di trapasso al socialismo, si verifica il dissolvimento progressivo e graduale di questa separazione ed isolamento. Nel socialismo l'appoggio dello Stato da parte del popolo elimina già l'alienazione politica, perciò qui la separazione delle funzioni amministrative ha un carattere totalmente diverso che nel capitalismo.

Tralasciando l'accenno ancora una volta ripetuto ai futuri organismi di autogestione sociale, che non conosceranno più alcun isolamento dalla popolazione, anche qui Sitnikov si limita a fare una affermazione infondata. Se infatti bastasse l'appoggio dato dal popolo allo Stato a far scomparire l'alienazione, allora negli Stati democratici ci sarebbe alienazione politica soltanto nel momento dell'approssimarsi di una rivoluzione. In effetti ogni apparato statuale, soprattutto quello democratico ha bisogno in misura non piccola di un certo appoggio (o consenso) per poter funzionare. Ma tutto sta nella specie di questo consenso e nel modo di procurarselo. Quando una élite burocratica ha mobilitato con qualche successo la popolazione per i suoi scopi ed è riuscita a indurla ad esser d'accordo con i dirigenti, allora proprio questo può essere il segno di una forma estrema di alienazione. Stando all'ingenua immagine che ha tracciato Sitnikov, p. es., l'euforico consenso delle masse della popolazione tedesca, per un certo tempo emozionalmente legata ad Hitler, sarebbe stato un momento di soppressione dell'alienazione politica.

Quando infine Sitnikov si richiama ai 20 milioni di lavoratori che nell'URSS collaborano e partecipano ai consigli, la questione consiste appunto in questo: se ed in che misura i consigli costituiscono un fattore di potere politico effettivamente decisivo. È noto che l'originario regolamento costitutivo dei consigli dopo la rivoluzione d'ottobre ben presto fu svuotato di senso dalla dittatura di fatto del partito e della burocrazia di Stato e degradato alla funzione di mera facciata. La « costituzione staliniana » del 1937, pur sempre in vigore, ha sostituito alla facciata dei consigli una parlamentare, senza che i reali rapporti di potere venissero essenzialmente mutati.

Anche l'« alienazione ideologica » è negata da Sitnikov come contrassegno della società sovietica (persino per il periodo staliniano). Per come Sitnikov la presenta, la mia tesi mostra queste sembianze:

Gli antimarxisti parlano volentieri dell'ideologia socialista della società sovietica come di una Weltanschauung alienata, reificata, che mediante una pressione dall'alto dovrebbe dare unità alle singole scienze e alla società sovie-

tica. In ciò gli ideologi borghesi vedono un'affinità con l'hegelismo. Secondo la concezione del Fetscher, per il giovane Marx la filosofia significava avere l'idea di uomini liberi, disalienati, ossia era un umanesimo filosofico, e niente affatto una teoria riguardante le vie e i fini della realizzazione di una nuova società. La teoria del « comunismo scientifico » è secondo Fetscher ideologia alienata... L'assurdità di affermazioni siffatte è ben palese, dal momento che invece è proprio il più grande merito del marxismo quello di mostrare, a differenza del socialismo utopistico, vie reali per la realizzazione della libertà umana e per la costruzione di una nuova società...

Anche qui vanno di pari passo fraintendimenti e postulati indimostrati. L'« ideologia marxista », che ho ripetutamente criticato, non indica minimamente modi concreti di superare l'alienazione, ma suggestiona la popolazione a credere che non sussistono più contraddizioni reali: così è quando Stalin parla dell'« unità morale e politica dei popoli dell'Unione Sovietica » e dell'armonia esistente fra le classi e il ceto sociale degli intellettuali o quando il nuovo programma del partito nega totalmente il carattere di classe della società sovietica. Così la Weltanschauung del materialismo dialettico con le sue numerose tesi dogmatiche sull'eternità e indistruttibilità della materia ecc. ha, del pari, ben poco a che fare con una « istruzione scientifica all'azione ». Assurda non è la mia osservazione, ma di fatto lo è la trasformazione di una teoria rivoluzionaria in una dottrina apologetica. Marxisti come Adam Schaff ed Ernst Fischer, una volta entrambi stalinisti, hanno frattanto chiaramente visto che si possono sopprimere le « storpiature della teoria » solo con una critica chiara e cosciente ed un ritorno a Marx [37]. Rendendo innocua dal punto di vista del sistema l'era staliniana come « epoca del culto della personalità », la cui responsabilità è palesemente imputata solo alla vanità personale del dittatore e non alla struttura della società, Sitnikov e quelli che la intendono come lui bloccano la via ad una riforma, che sarebbe urgentemente necessaria, della teoria marxista e della società sovietica. Ma così non fanno in fondo che nuocere a se stessi.

Nell'ultima sezione del suo articolo Sitnikov mette a confronto l'alienazione (ed egli mette sempre fra virgolette questa parola: notevole indizio della distanza che lo separa da questo concetto) nelle società socialiste e in quelle capitaliste. Anche qui egli s'invola nella futura fase comunista della società postrivoluzionaria:

In primo luogo il socialismo sopprime la proprietà privata e con essa lo sfruttamento dei lavoratori; ma questo è un passo essenziale e decisivo sulla

[37] Cfr. Adam Schaff, *op. cit.*; Ernst Fischer, *Kunst und Koexistenz*, Reinbek 1966 (soprattutto il cap. II: « Koexistenz und Ideologie »).

via della totale eliminazione di ogni alienazione. In secondo luogo, data l'accertata incompletezza del socialismo come grado inferiore del comunismo, devono essere superati ancora alcuni fattori alienanti l'uomo. Per esempio il livello di produzione è ancora insufficiente, rimasugli[!] della vecchia divisione del lavoro impediscono a molti uomini di esercitare la professione che prediligono, l'uomo deve fare un lavoro che non ama... ed inoltre quando si tratta di lavoro pesante non qualificato, ciò può portare al punto che non venga riconosciuto il valore del lavoro come tale. C'è ancora nel socialismo una quantità di lavoratori, che non sono del tutto soddisfatti del loro lavoro e non sanno e non vedono che il lavoro è realmente divenuto libero, è divenuto lavoro per se stessi [*na sebja*].

A questo punto va di nuovo ricordato che il far derivare l'alienazione dalla proprietà privata dei mezzi di produzione era all'inizio solo un'ipotesi fondata. L'esempio del socialismo burocratico nell'Unione Sovietica e quello del dispotismo orientale, descritto da Marx ed Engels e il cui pericolo è stato additato anche da Lenin [38], mostrano chiaramente che almeno non ogni tipo di « proprietà comune » elimina l'alienazione. Qui, com'è noto, si inserisce la critica jugoslava al modello sovietico. Tito ed i suoi teorici vogliono rendere concreta la proprietà comune per il lavoratore mediante autogestione cooperativa delle aziende, affinché vi sia un effettivo controllo dei lavoratori sulla conduzione degli affari.

Anche i tratti, che Sitnikov attribuisce alla fase superiore della società comunista, devono apparire estremamente primitivi ad un conoscitore degli scritti marxiani. È noto che Marx nella sua *Critica al programma di Gotha* ha esplicitamente affermato che non ci si può preoccupare di rendere « libero » il lavoro, giacché notoriamente « libero » esso è già nell'economia capitalistica di mercato. Inoltre Marx non ha mai richiesto che il lavoratore debba riconoscere « il valore del lavoro ». Quando Sitnikov, in consonanza con il nuovo programma del partito sovietico, indica nell'ascesi del consumo e in una superiore moralità nel lavoro le qualità del futuro uomo sovietico nell'era del comunismo perfetto, questo non fa che provare ancora una volta che l'Unione Sovietica ha sviluppato – con la sua organizzazione burocratica – un sostituto equivalente al capitalismo, che riproduce fin nella morale i tratti caratteristici del capitalismo primitivo.

Al termine del suo studio, Sitnikov giunge ad una valutazione generale dei lavori critici miei ed altrui e dichiara:

I filosofi borghesi sono troppo volentieri inclini a velare l'« alienazione dell'uomo », al fine di renderla innocua per la borghesia, ma anche a loro la vita pone l'esigenza di risolvere il problema. E così essi cercano, come Fetscher,

[38] Cfr. Karl A. Wittfogel, *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Colonia-Berlino 1962 (cap. V, pp. 188 sgg.).

una via d'uscita nell'oggettivismo... Di fatto dietro gli enunciati di Fetscher si cela l'apologia della società borghese, che vorrebbe difendere e mantenere in essere il fronte capitalistico.

Questa difesa è del tipo famoso di: « dàgli al ladro! ». Uno psicanalista direbbe che si tratta ancora una volta di un tipico caso di proiezione. Mentre di fatto Sitnikov teme e rifiuta l'applicazione critica della categoria dell'alienazione alla società sovietica, io invece non ho minimamente negato la realtà e la misura dell'alienazione nella « società borghese ». Non sono io, ma Sitnikov e gli altri ideologi sovietici che cercano di mistificare la realtà. Quello che Sitnikov chiama « oggettivismo » è il tentativo di analizzare criticamente le due società e di porle a confronto con le loro rispettive pretese. Se ogni allusione ai difetti e ai punti deboli della società sovietica è apologia della società borghese, allora gli uomini di Stato responsabili se la passano bene: basta che si limitino a non ascoltare affatto simili critiche. D'altronde questo modo di fare non è in alcun modo privilegio dei conservatori sovietici; anche i conservatori del « mondo occidentale » si adoperano per squalificare gli intellettuali criticamente svegli come alleati segreti del « comunismo mondiale », per sottrarsi in questo comodo modo alle loro argomentazioni oggettivamente fondate. Reazionari di tutto il mondo – non avete affatto bisogno di unirvi – andate già perfettamente d'accordo!

Appendice II

KARL MARX E LA FUTURA SOCIETÀ SENZA CLASSI

Il sogno di un mondo migliore è vecchio quanto l'uomo. Sempre di nuovo riaffiorano i progetti e i piani per una società più bella, più naturale, più sana in cui l'uomo sia privo di quei vizi e difetti che in quel determinato tempo appaiono i peggiori e fondamentali. Ci sono utopie che vanno *col* tempo: si raffigurano nel pensiero dove porterà la via su cui il presente già si trova. E le utopie *contro* il tempo: Stati ideali in cui tutto ciò che al contemporaneo critico appare da biasimarsi è stato emendato, « corretto ». Al primo gruppo appartengono le fantasie tecniche, che vanno fino alla letteratura di fantascienza, e anche le anticipazioni di un Auguste Comte e dei tecnocrati americani – o, in termini pessimistici, il *Brave New World* di Aldous Huxley. Appartengono alle utopie contro il tempo gli stati ideali socialistici di Tommaso Moro, Campanella, Babeuf, Fourier, Cabet e Weitling e così via. Nelle società da loro sognate egoismo e invidia, le caratteristiche più salienti della struttura psichica dell'uomo, vengono superate sotto la spinta del nascente capitalismo che dissolve le vecchie forme sociali. Uniti e felici, in pace e soddisfatti saranno gli uomini perché la società garantirà loro di nuovo ciò che la moderna società fondata sulla concorrenza offre appena ancora; sicurezza in una comunità chiusa che si suppone anche esistita in una passata età dell'oro.

Ma le utopie con e contro il tempo non sono mai in verità nettamente separate tra loro. Mentre gli uni sperano di metter completa-

mente da parte ciò che è « antiquato », di modo che la novità ritenuta valida possa, sola, dominare – come Saint-Simon o Auguste Comte che da questo punto di vista sono eredi fedeli dell'illuminato XVIII secolo –, altri tentano – come Pierre-Joseph Proudhon e i suoi innumerevoli imitatori – di mantenere i vantaggi di una società produttrice di merci e di eliminare soltanto i suoi lati oscuri. Le speranze giustificate (e non giustificate) degli « utopisti col tempo » mettono le ali alle fantasie degli « utopisti contro il tempo ». Ma solo a Karl Marx riuscì di collegare dialetticamente le due posizioni: nella sua teoria della storia e nella sua analisi delle tendenze immanenti della società capitalistica.

> Noi non ci opponiamo [...] dottrinariamente al mondo con un nuovo principio: qui è la verità, piega il ginocchio! Noi sviluppiamo al mondo nuovi principi dai principi del mondo. Noi non diciamo: desisti dalle tue lotte, sono una sciocchezza; noi vogliamo gridarti il vero grido di battaglia; noi gli mostriamo soltanto *perché* veramente combatte, e la coscienza è una cosa di cui esso si deve impadronire anche se non vuole [1].

Così scriveva, nell'autunno del 1843, il giovane Karl Marx all'allora suo amico Arnold Ruge. Ancor prima di aver sviluppato una sua propria teoria della storia, egli si distingueva già in via di principio dai così detti pensatori « utopistici » che si oppongono al mondo con un « nuovo principio », con una « nuova verità », con l'ideale di una società migliore. Autentico hegeliano, un tal pensiero che vaga tra le nuvole (*Wunschdenken*) era per lui sospetto e insieme, per la sua mancanza di forza, oggetto di disprezzo. Non si tratta di quello che escogita un riformatore del mondo, bensì di ciò che, *in quanto tendenza reale*, è già nella realtà esistente:

> Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente [2].

Nel *Manifesto del Partito comunista* si esprime lo stesso pensiero, solo in modo più concreto, là dove si dice:

> Le proposizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto su idee, su principi inventati o scoperti da questo o quel riformatore del mondo. Esse sono *soltanto espressioni* generali di rapporti di fatto di una esistente lotta di classi, cioè di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi [3].

[1] MEW, vol. I, Berlino 1956, p. 345.

[2] K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. di Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 32.

[3] K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, trad. di Emma Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1962, pp. 147-48.

L'elemento decisamente nuovo nella concezione di Marx è nel fatto che egli afferma, con gli « utopisti col tempo », il presente in quanto grado preliminare necessario del futuro, e però insieme con gli « utopisti contro il tempo » – e forse in maniera ancor più acuta e implacabile di questi – vede le miserie e i vizi della società contemporanea. La condanna più radicale della situazione contemporanea si combina con il riconoscimento incondizionato della stessa situazione in quanto *presupposto necessario dello sviluppo*. Nei suoi tratti valutabili positivamente come nei suoi lati di ombra, la società capitalistica e industriale è il presupposto inevitabile per il suo « superamento » nella rivoluzione socialista. Mentre i pensatori utopistici separano l'uno dall'altro società e dottrina socialista, portatori del processo storico e teorici del processo sociale, Marx cercava di unirli in uno, di concepire la teoria come espressione del processo storico-sociale e il processo storico-sociale come motore per la realizzazione della teoria. Egli concepiva la sua dottrina come mera « levatrice » di un nuovo mondo migliore, di cui l'antico sarebbe stato gravido, e diagnosticava quei dolori, sofferenze e privazioni che nella fase iniziale del capitalismo si pretendono dal proletariato industriale, come le inevitabili *doglie del parto* di un « nuovo tempo », doglie la cui crescente intensità aumenta il dolore, ma giustifica anche l'aumento delle speranze.

La forza con cui Marx (ed Engels) sottolinea sempre di nuovo che egli vuol soltanto aiutare il farsi strada dello sviluppo storico necessario, lascia apparire chiaramente che egli attribuisce minor valore alla descrizione della situazione futura di quanto facciano i cosiddetti « utopisti ». Ma anche se egli si è sempre rifiutato di descrivere dettagliatamente la futura società comunista è però possibile ricavare dai suoi scritti un'immagine sufficientemente completa [4]. Mi limiterò tuttavia ai tre punti principali: 1. alla tesi della estinzione dello Stato – o alla fine del « dominio dell'uomo sull'uomo »; 2. alla tesi del superamento delle classi attraverso l'abolizione della proprietà privata degli strumenti di lavoro e 3. alla tesi della trasformazione radicale della struttura essenziale dell'uomo e delle relazioni nella comunità in cui il comunismo si sia dispiegato.

Queste tre tesi sono strettamente correlate tra loro. Il loro ordine logico-oggettivo si potrebbe distinguere da quello che qui è stato scelto

[4] Cfr. al proposito il documentatissimo saggio di Thilo Ramm sul futuro ordine sociale secondo la teoria di Marx ed Engels, in « Marxismusstudien », seconda serie, a cura di I. Fetscher, Tübingen 1957, pp. 77-119. Il difetto di questo studio consiste tuttavia nell'aver trascurato la componente antropologica del problema e nel tentativo di « render pacifica » la futura società comunista.

per motivi didattici. In fondo, a mio parere, tutto dipende dalla terza tesi, che vien invece spesso trascurata.

1. Alla luce delle affermazioni marxiane la estinzione dello Stato ha un duplice significato. Da un lato il moderno Stato borghese – idealizzato da Hegel – rappresenta ai suoi occhi una comunità *meramente illusoria*, alla quale i singoli sono liberamente uniti *soltanto* nella loro astratta particolarità di *cittadini*, mentre essi, con le loro concrete qualità che trovano espressione nel lavoro e nelle caratteristiche del loro sostentamento e del loro sistema di proprietà, restano al di fuori della comunità politica. Già per il giovane Marx lo Stato borghese rappresenta un'entità « illusoria e ideologica » che praticamente non rende giustizia al diritto che è in lui. Nello scritto *La questione ebraica* del 1843 dichiara che negli Stati moderni l'uomo è riconosciuto quale vero essere sociale soltanto nella astratta figura del cittadino [5]. Inversamente il reale *uomo concreto* non ha *alcuna verità* nella antagonistica *società borghese*, perché questi può immaginarsi libero e sentirsi a suo agio solo nell'*isolamento*, nella separazione dalla società che però lo condiziona e lo porta. Soltanto l'essere del borghese egoista che viene enfaticamente descritto nella costituzione come l'uomo è reale, mentre il *citoyen*, che almeno assomiglia al vero uomo, resta completamente illusorio e astratto. La sua protesta si dirige contro questa lacerazione in una *realtà non vera* e una complementare *verità irreale* dell'uomo. Ma per il realista Marx il superamento della scissione non può venir cercata – come per Rousseau e per Friedrich Hölderlin – nel fatto che il borghese viene assorbito dall'idealistico *citoyen*, bensì inversamente: il *citoyen* immaginario (vero) deve venir riassorbito nell'uomo reale. Ma questo significa che la società borghese deve essere trasformata in modo tale che in lei stessa – e non in un illusorio complemento politico che stia in un aldilà – l'uomo possa esser « vero », cioè essa possa esser un'autentica comunità. In questa prospettiva dunque la « morte dello Stato » non è altro che un caso particolare della scomparsa dell'ideologia come complemento necessario di una società insufficiente. L'ulteriore comunità illusoria diviene superflua attraverso la fondazione di una società reale, di questo mondo. Così come la proiezione religiosa diviene labile quando gli uomini hanno saputo rife-

[5] Cfr. *La questione ebraica* (1843), in *La sinistra hegeliana* cit., p. 424: « Infine l'uomo che è membro della società civile viene considerato l'uomo autentico, l'*homme* che si distingue dal *citoyen* perché è l'uomo nella sua più accessibile esistenza individuale sensibile, mentre l'uomo politico è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona allegorica, morale. Si vuol vedere l'uomo reale solo nella figura dell'individuo egoistico, e l'uomo vero solo nella figura dell'astratto *citoyen* ».

rire la forza meravigliosa della loro produzione collettiva nella storia e nel presente al soggetto reale, l'umanità.

Da questa visione – che anche più tardi non è stata mai abbandonata – se ne distingue tuttavia una seconda, che di solito si conosce solo in generale. Per essa lo Stato non è la collettività ideologica-illusoria, bensì la totalità delle istituzioni, il cui scopo è il mantenimento per mezzo della forza dello *status quo* sociale. Lo Stato ha qui il significato di « apparato di potere » della classe dominante.

Entrambe le concezioni sono naturalmente connesse strettamente tra loro, quand'anche il loro collegamento solo raramente sia stato visto in modo esatto. Appunto perché lo Stato – Marx ne è convinto – è di fatto con tutte le sue istituzioni uno strumento di potere, non può mai essere la comunità vera e reale, anche se deve pur sempre spacciarsi per questa. L'« apparenza » ideologica di autentica comunità, di vera libertà e uguaglianza appartiene alla capacità di funzionamento dello Stato moderno, perlomeno come caratteristica costitutiva. Nessun potere si basa sulla mera forza bruta: ogni potere ha bisogno di una ideologia che lo legittimi. Nei particolari questa può presentarsi come vuole, ma affermerà sempre che il singolo riceve dignità, libertà, e sicurezza soltanto nello Stato esistente, e che senza questo non vi è per il singolo possibilità di vita. Marx – dal momento in cui ha lasciato dietro di sé la concezione repubblicana della sinistra hegeliana – riconosce la *ideologia* dello Stato come complemento necessario del dominio di classe, in tutte le sue forme storiche, fino alla democrazia borghese. Solo quando la società classista stessa sarà scomparsa, la collettività potrà diventare *realmente* ciò che fin allora in quanto Stato aveva soltanto preteso di essere: il terreno del libero dispiegamento di ognuno. Nel *Manifesto del Partito comunista* la società aclassista veniva indicata come una « associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti » [6].

Nel frattempo lo Stato non è ancora, neppure per gli appartenenti alla classe che attraverso di esso detiene il potere, una comunità vera e reale. Certo, la sua funzione è di mantenere il dominio di classe, da cui ciascuno di essi trae vantaggio. Ma il dominio di classe significa in pratica il predominio dell'*interesse medio*, del *capitalista medio*, da cui l'interesse di ciascun individuo può divergere in questa o quella direzione. Gli appartenenti alla classe dominante non dominano nella loro qualità di uomini concreti, dai molti aspetti, bensì soltanto in quanto esemplari del genere dell'astratto capitalista medio. Si può giungere perciò benissimo al caso del singolo capitalista che sente l'oppressione

[6] K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito comunista* cit., p. 158.

dello « Stato capitalista » esattamente come l'appartenente alle classi oppresse. L'accenno all'opposizione di singoli capitalisti e gruppi di capitalisti allo stato borghese esistente non può quindi indebolire la concezione marxiana dello Stato classista. Si sarebbe dovuto già, invece, porre la questione se allora sia garantito che nel processo di formazione del volere politico si sia fatto effettivamente valere l'interesse del capitalista medio, o se non si possa pensare che errori o frodi turbino questo processo – o se questo, poiché i singoli gruppi della borghesia si neutralizzano tra loro, in certe condizioni possa perfino cessare di rappresentare soltanto l'interesse capitalistico medio [7].

Se la dottrina marxiana viene intesa come metodo scientifico, deve essere per lo meno permesso porre questo problema e solo concrete ricerche storiche possono decidere della sua fecondità. Ciò che tuttavia sconcerta nel marxismo ortodosso dei giorni nostri è che esso frequentemente respinge questioni di questo tipo *a limine* come inammissibili. Ma ritorniamo al problema di Marx del rapporto dell'individuo borghese alla sua classe. Lo Stato (l'apparato statale) viene riconosciuto allora da ogni singolo individuo della borghesia come necessario alla difesa dalle classi oppresse e al regolamento dei rapporti tra borghesi, ma allo stesso tempo ciascuno tenta anche, per quanto gli è possibile, di sottrarsi alla sua azione di regolamentazione. Marx indica questa contraddizione come la contraddizione di « senso dello Stato dei giorni festivi » e « egoismo dei giorni feriali ». Finché appare utile al proprio interesse lo Stato viene lodato, appena questo limita spiacevolmente la propria libertà personale viene maledetto come un mostro. La relazione ambivalente del borghese medio con lo Stato potrebbe addirittura venir descritta con terminologia freudiana [8].

[7] OTTO BAUER (nel suo scritto *Die österreichische Revolution*, Vienna 1923, parte IV), muovendo dalla teoria di Friedrich Engels sul bonapartismo, ha ulteriormente sviluppato la tesi dell'instabile « equilibrio delle classi », che secondo la sua concezione caratterizzerebbe la situazione dell'Austria del dopoguerra. Ricollegandosi a questi spunti si potrebbe concepire una più estesa teoria, che nel relativo equilibrio delle parti divergenti della borghesia possidente nella democrazia in funzione rende possibile una vasta influenza dei partiti operai, senza che si debba giungere – sulla base della forza di istinti piccolo-borghesi degli elettori – a un completo rovesciamento dell'ordine sociale. Forse si potrebbe persino dire che un simile equilibrio di gruppi *nella* borghesia aumenta le *chances* della classe operaia e insieme diminuisce la sua coscienza di classe.

[8] Ambivalente cioè come il rapporto del fanciullo al padre, che insieme ammirato, amato, odiato e temuto è per lui la quintessenza di ogni autorità, anche di quella dello Stato. Si potrebbe naturalmente anche considerare inversamente la relazione del bambino col padre descritta da Freud, come un prodotto tipico della struttura di dominio necessariamente autoritaria dello Stato borghese, che si rispecchia anche nell'ambito della famiglia. Quanto poco simili analogie si fondino sulla pura fantasia si mostra già nel fatto che coloro che sostengono teorie dello Stato autoritario cercano sempre anche di promuovere l'autorità paterna e inversamente l'eguaglianza dei sessi e il diritto dei giovani all'autodeterminazione appartengono al credo democratico-egualitario. Cfr. per la connessione tra

Nella società comunista che deve essere fondata dal proletariato deve sorgere tra l'altro anche una relazione di tipo completamente nuovo, armonica fino in fondo, al posto di questa relazione falsa e storpiata. La comunità deve quindi cessare di concentrarsi in una potenza autonoma che limita il singolo e divenire una premessa necessaria riconosciuta, anzi l'elemento vitale della sua libertà. « Si deve anzitutto evitare di fissare nuovamente la 'società' come astrazione in contrapposizione all'individuo. *L'individuo è l'essere sociale* » [9].

La questione del *momento* dell'estinzione dello Stato ha avuto una parte notevole nelle discussioni marxiste – esattamente da Lenin in poi. Marx ha soltanto predetto che tra la società capitalistica e la perfetta società aclassista deve esservi uno *stadio intermedio*, durante il quale l'un ordinamento politico deve essere trasformato nell'altro.

Lo Stato che corrisponde a questo stadio intermedio è la « dittatura del proletariato ». Ciò vuol dire che durante questo periodo la schiacciante maggioranza proletaria della popolazione – in virtù di apposite istituzioni democratiche – opprimerebbe la minoranza borghese in via di estinzione così come fin allora aveva dominato il rapporto inverso. Solo nel 1871 Marx nei suoi scritti sulla Comune parigina si è pronunciato sulle forme politiche adatte, di cui il proletariato si sarebbe potuto servire. Egli credeva allora di poter salutare nel progetto di costituzione dei parigini la forma politica, finalmente trovata, della dittatura del proletariato. Non è noto se negli ultimi 12 anni della sua vita abbia riesaminato ancora una volta questo punto di vista. Nel 1891 Engels invece nella sua *Critica al Programma di Erfurt* della SPD tedesca ha indicato espressamente nella *democrazia parlamentare* la forma appropriata del dominio di classe del proletariato [10]. Lenin e il marxismo sovietico si sono coscientemente ricollegati di nuovo nel 1917 a Marx stesso e alla sua esaltazione della Comune, e anche dopo la costituzione del 1937 di Stalin, con il suo pseudoparlamentarismo, non si è mutato nulla in questa posizione teoretica.

Il *compito* di questo Stato proletario di passaggio fu visto da Marx anzitutto nella trasformazione dei rapporti di proprietà, cioè della *socializzazione dei mezzi di produzione*. Il mero cooperativismo venne quindi espressamente rifiutato perché insufficiente, in quanto tra le

pensiero antidemocratico e atteggiamento autoritario nella famiglia *The authoritarian personality*, a cura di ADORNO, FRENKEL-BRUNSWICK, LEVINSON, SANFORD, New York 1950.

[9] *Zur Kritik der Nationalökonomie* (Manoscritti economico-filosofici), MEGA, sez. I, vol. III, p. 117.

[10] « Questa [la democrazia parlamentare] è persino la forma specifica della dittatura del proletariato, come già ha mostrato la grande Rivoluzione francese ». (F. ENGELS, *Critica del programma di Erfurt*, 1891, cit. in MARX, *Kritik der Gothaer Programms*, Berlino 1946, p. 77. Cfr. anche per tutto il contesto sopra: *Marxismo e burocrazia*, p. 198.

singole cooperative dominerebbero ancor sempre le stesse relazioni che prima si avevano tra i possessori privati dei mezzi di produzione, e l'opposizione di interessi dei singoli rami della produzione finirebbe col distruggere la base comune di classe [11]. Marx si attendeva da questa socializzazione un ulteriore rapido aumento delle forze produttive, che avrebbe reso possibile rifornire in modo sempre più soddisfacente la popolazione tutta di beni di consumo. Sulla durata di questo stadio di passaggio Marx non si è pronunciato. Una volta parla di un processo di lunga durata, ma mancando materiale storico di confronto una valutazione gli sembra estremamente difficile. La durata dell'epoca borghese-capitalistica ad esempio si può difficilmente fissare in modo esatto. Certo non ha avuto inizio solo nel 1789. E anche se si potesse stabilire una data esatta non sarebbe possibile trarre da questa una conclusione sulla lunghezza dello Stato proletario di transizione. Eduard Bernstein si è scandalizzato del fatto che Marx si sia sempre di nuovo ingannato nel supporre una rivoluzione proletaria immediatamente imminente e ne abbia dato la colpa alla « trappola della dialettica ». Sarebbe stato molto meglio se Marx stesso avesse inequivocabilmente dichiarato che il suo metodo non permetteva di dare elementi numericamente esatti sul ritmo di sviluppo della società e che le sue espressioni in riferimento a ciò si basavano su valutazioni piene di speranza. Per cercare appunto il nucleo razionale della teoria marxiana sembra desiderabile che vengano rese chiare le limitazioni immanenti. Bert Brecht fa dire al signor Keuner: « Ho notato che allontaniamo molti dal nostro insegnamento scoraggiandoli perché abbiamo una risposta per tutto. Non potremmo nell'interesse della propaganda preparare una lista delle questioni che ci sembrano completamente insolute? ».

Aggiungerei a ciò, non soltanto nell'interesse della propaganda bensì in primo luogo anche in quello della verità.

2. A differenza degli anarchici, criticati e combattuti sempre di nuovo da tutti i marxisti, Marx era convinto che per il *momento* lo Stato doveva adempiere ancora a funzioni indispensabili e che lo si poteva « far scomparire » solo quando la società classista da cui era nato fosse stata superata. Non si tratta quindi di distruggere diretta-

[11] Cfr. *The Nationalization of Land*: « I say on the contrary: The future will decide that the land cannot be owned but nationally. To give up the soil to the hands of associated labourers, *would be to surrender all society to one exclusive class of producers*. The nationalization of land will work a complete change in the relations between labour and capital and finally do away altogether with capitalist production, whether industrial or rural. *Only then* the class distinctions ad privileges will disappear together with the economical basis from wich they originated and society will be transformed into an association of 'producers' ». (MARX-ENGELS, *Kleine ökonomische Schriften*, Berlino 1955, p. 321).

mente lo Stato, bensì si deve eliminare il terreno da cui necessariamente sorge. Come la critica diretta alla religione nello stile della sinistra hegeliana non può aver successo finché permangono le condizioni in cui le rappresentazioni religiose progrediscono sempre di nuovo, così non può essere logico voler distruggere lo Stato finché ci sono ancora gli antagonismi di classe da cui esso sorge necessariamente. Vero è che se si considera questo parallelo allora si constata con meraviglia che Marx e i marxisti rendon sì piena giustizia ai critici della religione – e prima di tutti a Ludwig Feuerbach – in quanto nell'essenziale hanno preparato loro la via, ma non agli anarchici, che almeno nella *critica* dello Stato hanno ugualmente preparato loro il terreno. Ciò che Marx ha sempre avanzato nelle sue obiezioni ben giustificate contro la possibilità di realizzare in pratica i sogni di Stirner non svaluta però l'azione critica di questo nella distruzione dell'idolatria ideologica dello Stato. Come la critica alla religione di Feuerbach così la critica allo Stato di Stirner (e di altri anarchici) dovevano sembrare a Marx diagnosi insufficienti e i consigli pratici inerenti ad esse, terapie sbagliate. Ma egli poteva trovare in entrambe un utile punto di appoggio critico, e l'ha ben trovato [12].

Secondo la convinzione di Marx quindi alla estinzione dello Stato e alla decadenza delle sue « funzioni politiche » deve precedere il superamento delle classi. Su di esse si concentrano quindi tutti gli sforzi dei marxisti. A prima vista questo superamento delle classi non sembra rappresentare un gran problema. Definendosi per Marx le classi sociali solo attraverso la loro partecipazione oppure non partecipazione al possesso dei mezzi di produzione, è chiaro che basta che il possesso di questi mezzi di produzione sia nelle mani della società tutta, per liquidare con ciò tutte le classi.

Ma, sebbene questa soluzione appaia plausibile e sia considerata sufficiente ancor oggi da molti marxisti, già il primo Marx la supera e richiede ancora un *superamento della divisione del lavoro*, da cui secondo le teorie marxiste è sorta anche la *separazione di classe*. La divisione in *lavoro manuale* e *lavoro intellettuale* appare in questo contesto fatale e pericolosa. Non soltanto perché attraverso questa separazione l'attività intellettuale potrebbe immaginarsi di essere indipendente dall'attività pratica, di essere a lei superiore e di essere la « vera e propria » attività produttrice, come vien sottolineato nella *Ideologia tedesca* [13], ma anche perché il lavoro intellettuale rappresenta infatti,

[12] Cfr. al proposito i lavori di Henri Arvon, *La pensée de Max Stirner*, Parigi 1951; *Stirner e Marx*, 1951; *L'anarchisme*, Parigi 1947.

[13] « La divisione del lavoro diventa una divisione *reale* solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in

quasi sempre, anche una forma « superiore » di lavoro che subordina le altre. In una società in cui ci sono ancora chiaramente strati diversi di intellettuali e lavoratori manuali si trova sempre anche un germe essenziale per la nuova formazione di classi anche quando non ci sia più una proprietà privata dei mezzi di produzione.

Marx assume che – e come oggi sappiamo, in modo non del tutto ingiustificato – la moderna « fabbrica automatica » (come egli la chiama nel 1846!) promuoverebbe appunto una tale eliminazione progressiva della fossilizzazione degli individui in determinate professioni per tutta la vita e in funzioni parziali da automi. Il progresso tecnico, che ha portato dapprima a quella inquietante alienazione del lavoratore, dovrebbe ora però creare anche di nuovo il presupposto per il superamento dell'immobilizzazione in una funzione limitata nel processo lavorativo [14]. Ma anche in questo caso Marx si è grandemente ingannato, anzitutto nel calcolare il ritmo di questo sviluppo. Solo oggi, oltre cento anni dopo il *Manifesto del Partito comunista*, negli Stati ad alto livello di industrializzazione – indifferentemente se siano ora organizzati secondo una economia collettivistica o una economia privatistica – si sente un crescente bisogno di forze di lavoro addestrate nelle diverse tecniche, che siano pari alle richieste complicate e rapidamente mutanti della moderna tecnologia. Solo oggi si osserva un graduale avvicinamento di lavoro intellettuale e lavoro manuale. Ma la stragrande maggioranza dei lavoratori sono sempre ancora incatenati a funzioni parziali automatiche e insoddisfacenti, a Est come a Ovest.

La questione davanti cui si vedono poste le scienze sociali in vista di questo fatto è quindi se e come sia possibile già oggi superare per questa maggioranza l'alienazione e crearle un'esistenza compiuta fornita di senso. La risposta del comunismo sovietico – un po' semplificata – è caratterizzata dall'educazione alla coscienza comunista, che consiste nel fatto che il singolo lavoratore si sente parte integrante del grande popolo dei soviet dei lavoratori e guarda con orgoglio e soddisfazione alla sua produzione collettiva. Di contro si può con facilità

poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire realmente qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la 'pura' teoria, teologia, filosofia, morale, ecc. ». (K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 28).

[14] « Ciò che caratterizza la divisione del lavoro nella fabbrica meccanizzata è che il lavoro vi ha perduto ogni carattere di specializzazione. Ma dal momento che ogni sviluppo speciale cessa, il *bisogno di universalità*, la tendenza verso uno sviluppo integrale dell'individuo, comincia a farsi sentire. La fabbrica meccanica cancella le specializzazioni e l'idiotismo del mestiere » (K. MARX, *La miseria della filosofia*, trad. di Franco Rodano, Edizioni Rinascita, Roma 1949, p. 116).

obiettare criticamente che la necessità dell'educazione a questa coscienza fa presumere l'artificiosità di questa e in ogni caso una tale identificazione porta in sé molti tratti dell'illusoria identificazione del cittadino con lo Stato, che il giovane Marx aveva già criticato. I tentativi di risposta – esitanti e incerti – nel « mondo occidentale » mirano anzitutto al prolungamento del tempo libero e alla sua occupazione con *hobbies* liberamente scelti, e forse anche a esperimenti di frequenti cambiamenti di posto di lavoro all'interno delle grandi industrie, con cui dare ai lavoratori man mano una rappresentazione intuitiva della complessità del processo tecnico ed eliminare l'automatismo della funzione parziale isolata.

Entrambe le risposte si basano sul lavoratore individuale, dopo che si è visto che il mutamento globale della struttura sociale non ha portato automaticamente alla meta sperata. Sembra quasi come se la differenza tra oriente e occidente non sia più tanto grande.

Già un rapido esame della letteratura sociologica, psicologica e di psicologia sociale in America ci dà l'impressione che qui si cerchi, troppo unilateralmente, l'errore solo nell'individuo e nel suo adattamento insufficiente, mentre i marxisti mirano anzitutto a una trasformazione dei rapporti sociali che condizionano l'uomo. Ma se si nota come divenga sempre più importante il ruolo dell'*educazione*, e anzitutto l'educazione alla cosidetta « morale comunista », nell'Unione Sovietica, allora si deve ammettere che anche là si cerca l'adattamento della psiche individuale alla società esistente. Con mezzi diversi – è vero – in generale più rozzi, ma perciò indirizzati più unitariamente.

Con questo siamo giunti già anche alla terza tesi di Marx, quella del mutamento radicale dell'uomo, la cui analisi ci avvicinerà alla problematica centrale della futura società senza classi.

3. L'abolizione delle classi e la estinzione dello Stato, che da ciò in ultima analisi deriva, sono due contrassegni essenziali della società comunista come l'intendeva Marx, ma sono soltanto *segni negativi*, non esprimono ancora l'elemento decisivo per la nuova società che deve nascere, una volta che si siano concluse la fase di passaggio della « dittatura del proletariato » e il primo grado socialistico della società postrivoluzionaria. Decisiva era per Marx la trasformazione radicale dell'uomo, che egli attendeva con certezza dalla stessa *azione rivoluzionaria*. Né egli assumeva con gli utopisti che si potesse fondare senza un'autorità una comunità armonica con gli uomini di oggi, così come sono, né suppone con i conservatori cristiani o di altra corrente una peccaminosità fondamentale insuperabile dell'uomo, che condanna a priori all'assurdità il pensiero di una comunità senza un potere. Gli uomini sono costretti dalle condizioni della società classista – e in mo-

do del tutto particolare dalle condizioni della società capitalistica – a divenire « cattivi ». Una costrizione, che di nuovo non si deve comprendere nel senso di una determinazione del tutto individuale, ma che è chiaro che ha come conseguenza, necessariamente, una determinata percentuale di veri e propri delitti. Già fin dagli inizi Marx era straordinariamente interessato alla scienza, allora nuova, della statistica sociale e ad esempio aveva studiato a fondo e recensito le ricerche di Peuchet sul suicidio. Sulla base del bisogno naturale, per sopravvivere e possibilmente vivere piacevolmente una parte media della popolazione, quantitativamente determinabile, viene spinta nella società classista capitalistica a commettere azioni criminose mentre in numerosi altri individui sorge almeno l'impulso a commettere atti simili. Se un'azione di tal genere viene compiuta o se i moventi vengono repressi dipende certo anche dalle qualità individuali, cosicché non si supera quindi la possibilità di una responsabilità individuale e di una colpa giuridica. Ma in una società in cui il viver meglio e il sopravvivere non sono legati antagonisticamente al viver peggio e in determinate circostanze perfino alla morte del prossimo, certi moventi – Marx ne è convinto – non sorgerebbero affatto, perché sarebbero superflui e assurdi. Se avvenissero ancora *in tale società* delitti o più esattamente azioni violente, si dovrebbe considerarle quindi come incontestabilmente *patologiche*. Non potrebbero più essere imputate all'individuo appunto perché non avrebbero più alcuna radice sociale. Delitto e pena in senso giuridico sarebbero superati, e verrebbero sostituiti dalla autoprotezione sociale e dal trattamento psichiatrico. Uomini con il bisogno (represso o scatenato) « di far del male » nella società antagonistica – uomini buoni (senza motivo di danneggiare il prossimo) nella società comunista perfetta, così si presentano il punto di inizio e il punto finale del processo di trasformazione dell'umana natura a cui Marx mira. Ma come deve realizzarsi questo mutamento? Già nel 1845 Marx avanza la grave obiezione: « La dottrina materialistica dei mutamenti delle circostanze dimentica che le circostanze devono essere cambiate dagli uomini, e lo stesso educatore deve essere istruito... » [15].

Come potrebbero gli uomini « cattivi » della società capitalistica costruire una società buona? Da dove trarre gli educatori degli educatori, di cui il proletariato ha bisogno? L'unica risposta filosoficamente plausibile che si possa dare, Marx l'ha data nelle stesse tesi a Feuerbach e l'ha ripetuta in altri scritti giovanili: « La coincidenza del *variare delle circostanze* e dell'attività *umana*, ovvero *autotrasformazione*, può

[15] K. MARX, *Tesi su Feuerbach* (3ª tesi), in *La sinistra hegeliana* cit., p. 444.

essere intesa e compresa razionalmente soltanto come *prassi rivoluzionaria* ».

Nella *Ideologia tedesca* si dice nello stesso senso che il proletariato soltanto attraverso la sua azione rivoluzionaria comune può giungere a « levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume », e a divenir capace di una nuova fondazione della società [16]. Alla rivoluzione proletaria viene attribuita dunque la *doppia funzione* di trasformare la società (l'« oggetto » del processo di trasformazione) e insieme il proletariato (il « soggetto » del processo di trasformazione). Ma essendo il proletariato una parte essenziale della società, significa che la sua azione si dirige allo stesso tempo verso se stesso o – per esprimerci in termini hegeliani – che in questa azione soggetto e oggetto coincidono. Nel proletariato si compendia e raggiunge le sue punte estreme l'alienazione della moderna società capitalistica. In lui questa società giunge alla sua autocoscienza. In lui in quanto primo soggetto reale collettivo, la società stessa per così dire si compendia. Si costituisce soggetto *reale* cosciente storico. Da una grandezza meramente metaforica, dal cieco prodotto di individui e gruppi che agiscono l'uno contro l'altro si forma una collettività reale autocosciente. In questo – e non soltanto nella trasformazione dell'ordinamento della proprietà – Marx vide chiaramente il segreto della rivoluzione proletaria. È indicativo per l'elaborazione redazionale di Engels delle *Tesi su Feuerbach* che questi abbia *abbreviato* la proposizione decisiva delle parole « ovvero autotrasformazione » e abbia mutato la inequivocabile « prassi rivoluzionaria » (*revolutionäre Praxis*) nella ambigua « prassi che sovverte » (*umwälzende Praxis*). In Engels cioè, che, come è noto, conosce anche il termine, che in Marx manca, di « rivoluzione industriale », per « prassi che sovverte » si intende anche l'attività tecnica, la trasformazione della natura per mezzo dell'uomo. Ma anche se entrambe, la rivoluzione sociale (e politica) e la trasformazione della natura attraverso il lavoro, sono « prassi », soltanto però una sorta di prassi può trasformare, in senso così eminente e in un solo atto insieme, soggetto e oggetto. Certamente, ogni cambiamento del modo e della maniera del dominio della natura include anche un cambiamento dell'uomo che muta la natura, la natura mutata reagisce sull'uomo trasformandolo e

[16] « ... che tanto per la produzione in massa di questa coscienza comunista quanto per il successo della cosa stessa è necessaria una trasformazione in massa degli uomini, che può avvenire soltanto in un movimento pratico, in una rivoluzione; che quindi la rivoluzione non è necessaria soltanto perché la classe dominante non può essere abbattuta in nessun'altra maniera, ma anche perché la classe che l'abbatte può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e a diventare capace di fondare su basi nuove la società » (K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 68). Cfr. anche: « Nell'attività rivoluzionaria il mutamento di se stessi coincide con la trasformazione delle circostanze » (*op. cit.*, p. 206).

con lo sviluppo della sua tecnica si trasforma anche l'uomo stesso. E se si concepisce con Marx ed Engels l'uomo come « un pezzo di natura » si può anche indicare la trasformazione della natura da parte dell'uomo come un'*autotrasformazione della natura mediante l'uomo*. Ma tuttavia – in tutti questi casi l'azione umana si riferisce prima di tutto a un oggetto che le sta di fronte e solo in un secondo momento allo stesso soggetto agente –; soltanto nel caso della rivoluzione (proletaria) l'azione può venir indicata tanto come una trasformazione rivoluzionaria attraverso il proletariato, quanto come un'autotrasformazione rivoluzionaria del proletariato. Anzi l'aspetto decisivo è proprio di sicuro quest'ultimo. Soltanto chi limita con superficialità le concezioni di Marx alle trasformazioni delle istituzioni sociali può trascurare questo aspetto.

Quando l'autotrasformazione del proletariato nella rivoluzione e attraverso la rivoluzione venga « trascurata » o « dimenticata » allora necessariamente deve sorgere di nuovo il dilemma « della dottrina materialistica della trasformazione delle condizioni » e la soluzione del materialismo volgare di questo dilemma, che consiste nel fatto che: « Detta teoria deve quindi scindere la società in due parti di cui una è elevata al di sopra dell'altra » [17].

A differenza di Rosa Luxemburg che – presumibilmente più per istinto rivoluzionario e democratico che coscientemente per rifarsi alla dialettica marxiana – aveva dato risalto nella rivoluzione al significato dell'azione delle masse autocoscienti, Lenin aveva per lo meno reso possibile attraverso la sua teoria della *élite* di partito una tale separazione di tipo materialistico-volgare della massa e della *leadership* « elevata al di sopra della società ». Essendo stata concentrata l'intera chiara coscienza di « classe » in una organizzazione di minoranza ed essendole stato assegnato il compito di guidare le masse più o meno incoscienti con l'aiuto delle « cinghie di trasmissione » dei sindacati e corporazioni, unioni culturali e soviet, sorse facilmente la visione della contrapposizione di una guida infallibile « superiore » e di una massa fallibile, immatura. Con ciò andò fatalmente perduto l'effetto che Marx si attendeva, di una autopurificazione e autotrasformazione. Rimane infine aperta la questione se il lavoro di costruzione (diretto più o meno burocraticamente) dell'« economia socialista » possa avere una funzione simile a quello dell'azione di massa, autocosciente e rivoluzionaria, del proletariato. Se, in altri termini, sia possibile « riprendere » l'autotrasformazione (necessariamente) mancata nella rivoluzione di ottobre, impedita nella sua realizzazione praticamente (a mo-

[17] K. Marx, *Tesi su Feuerbach* (3ª tesi), in *La sinistra hegeliana* cit., p. 444.

tivo del peso troppo limitato della classe dei lavoratori rispetto alla popolazione) e teoreticamente (a causa della teoria dell'*élite* di partito). Per dare una risposta a tale domanda bisogna anzitutto chiarirsi a quale esperienza nella rivoluzione Marx avrebbe attribuito la trasformazione di massa dei rivoluzionari. A mio giudizio egli qui pensa in primo luogo alla esperienza della forza collettiva di classe, che dovrebbe venir raggiunta attraverso la sua solidarietà. Una esperienza che relativizza e, perlomeno parzialmente, elimina l'antagonismo egoistico, quale domina necessariamente anche tra i singoli lavoratori nella società classista. Marx riferisce un'osservazione fatta sui lavoratori francesi. All'inizio questi si erano collegati allo scopo di difendere i loro salari e i loro posti di lavoro, ma poi la solidarietà stessa sarebbe diventata per loro lo scopo. Avrebbero scoperto il valore umano e il significato della comunità. Lo stesso – si potrebbe forse concludere – accadrebbe in senso peculiarissimo nella rivoluzione. « La massima forza produttiva è la stessa classe rivoluzionaria », questa frase non può esser resa banale e piatta nel senso che i salariati siano la parte più importante di tutto l'apparato produttivo capitalistico; essa vuol dire che essi *in quanto rivoluzionari* divengono attraverso la loro solidarietà la forza più potente che la storia abbia fino ad oggi conosciuta. Divenendo coscienti i singoli lavoratori rivoluzionari di questa forza – fondata soltanto attraverso l'unità – e sentendola a buon diritto come « loro », si sollevano oltre l'individualismo (e l'egoismo), che necessariamente li aveva improntati nella vita della società borghese fondata sulla concorrenza. Ma dovendo ora venir ridestati e interessati alla costruzione dell'economia sovietica e alla radicale industrializzazione dell'Unione Sovietica gli stessi istinti individuali che anche nelle società capitalistiche hanno portato all'aumento della produzione e alla prestazione massima, viene necessariamente coltivata questa mentalità individualistica e egoistica della quale i proletari, secondo la idea di Marx, si sarebbero dovuti liberare una volta per tutte nella rivoluzione socialista. Certamente vi furono in secondo piano fin da principio i « subbotniki » e gli « stakanovisti », le cui ottime prestazioni vennero riportate al bisogno idealistico di accelerare la costruzione socialista. Ma quale che possano esser stati idealmente i motivi determinanti, rapidamente essi vennero « sostenuti » da premi vantaggiosi, che dovevano renderli perlomeno problematici all'osservatore esterno.

Ma ciò che non poteva sorgere attraverso l'esperienza quotidiana immediata del lavoratore sovietico doveva venire ora raggiunto attraverso un'*educazione intensiva.* Il programma del partito del 1961 parla come mai prima d'ora della necessità dell'educazione all'atteggiamento comunista nei confronti del lavoro e della necessità di altre

virtù per coloro che costruiscono il comunismo. Ma chi, ci si potrebbe chiedere con Marx, ma chi deve guidare questa educazione morale? Gli « educatori » non debbono venire prima essi stessi « educati »? O ci si può contentare della risposta che l'educatore sarebbe il partito stesso e che questo – in quanto guida della rivoluzione di ottobre – a sua volta si sarebbe già, una volta per tutte, « tolto d'addosso tutta l'antica sporcizia »?

Ma alla fine Marx era convinto del fatto che nella fase finale comunista della società non sarebbero stati più necessari sforzi morali da parte dei singoli. Un pensiero che viene alla luce ancora assai chiaramente in Bert Brecht, quando parla di quanto grande sia la pressione necessaria per costringere gli uomini nella società basata sulla concorrenza a un'azione malvagia, tanto questa pressione sociale contraddice alla sua autentica natura (buona). Persino il proprietario terriero finlandese Puntila gli sembra « buono » quando l'ebrezza per un attimo gli ha strappato la maschera sociale del personaggio, a cui lo costringono l'educazione e le condizioni di vita. E nell'*Anima buona di Seciuan* egli incarna ugualmente l'uomo naturalmente buono e l'uomo cattivo e duro per il condizionamento sociale in una e una stessa persona, che una volta come la signorina Shen Te manifesta la sua bontà naturale e l'altra sotto la maschera del cugino, signor Shin Ta, compie tutte le azioni e gli atteggiamenti che il mondo circostante strutturato capitalisticamente richiede da lui, sotto pena della rovina. Quanto poco il « male » sia naturale all'uomo lo dice infine anche la piccola tarda poesia *La maschera del cattivo*.

> Dalla mia parete pende un lavoro giapponese, di legno,
> maschera di un cattivo demone, laccata d'oro.
> Con senso partecipe vedo
> le vene gonfie della fronte mostrare
> quanto sia faticoso esser cattivi [18].

Vero è questa tesi contraddice all'opinione del comune buon senso e della morale kantiana. Per questa è sempre difficile resistere alla tentazione del male e il comportamento sociale può sorgere sempre soltanto dal faticoso superamento di una tendenza naturale asociale. Ma nel *Cerchio di gesso del Caucaso* Brecht parla della « pericolosa tentazione dell'umanità », trasformando con ciò questo banale schema concettuale. « Essere un buon uomo, chi non lo sarebbe volentieri » questo risuona incredibile nella bocca cinica del re degli straccioni ed

[18] B. Brecht, *La maschera del cattivo*, in *Poesie e canzoni*, trad. di Ruth Leiser e Franco Fortini, Einaudi, Torino 1959, p. 341.

è – per il marxista Brecht – la pura verità. Solo « le condizioni, che non sono così ».

Ma le condizioni in cui la bontà naturale dell'uomo possa esprimersi liberamente, senza alcun pericolo per la sua incolumità personale, esisterebbero, secondo la convinzione di Marx, soltanto nella società comunista senza classi e senza padroni. Abbiamo imparato finora a conoscere questa società sotto i due aspetti della eliminazione delle classi e della divisione del lavoro, da cui queste sono state originate, e la « estinzione dello Stato »: ora noi dobbiamo considerare ancora gli uomini che, preparati dall'effetto liberatore dell'azione rivoluzionaria e cresciuti nella società comunista dispiegatasi, sono giunti alla loro « vera » natura. Scorgendo Marx nell'attività del lavoro creatore – e in questo si ricollega a Hegel (e all'antropologia dell'economia politica classica) – la « essenza dell'uomo », la trasformazione deve esprimersi prima di tutto nella sua relazione col lavoro (cioè col suo « essere generico »). Infatti l'uomo in quanto essere autocosciente può mutarsi solamente mutando insieme la sua relazione a se stesso. La relazione non alienata degli uomini della futura società comunista col genere e tra loro, Marx non l'ha mai raffigurata così bene e così nei particolari come in un passo dei quaderni del 1844-45. Là egli contrappone la produzione inumana, priva di relazione, dei membri egoistici della società della merce (cioè della società capitalistica) alla produzione « umana » in una futura società comunista senza classi. Si chiarisce quindi che l'ordinamento delle proprietà, l'aumento della produzione, il superamento della divisione del lavoro, sono tutti soltanto *mezzi* per lo *scopo* vero e proprio: per realizzare l'umanizzazione dell'uomo (e della sua comunità). Nella società della merce il quadro è il seguente:

> Io ho prodotto per me e *non per te*, come tu hai prodotto per te e non per me. Il risultato della mia produzione in sé e per sé è riferito a te altrettanto poco, quanto il risultato della tua produzione è immediatamente riferito a me. La nostra produzione cioè *non è una produzione dell'uomo per l'uomo in quanto uomo*. In quanto uomo nessuno di noi ha dunque un rapporto di godimento col prodotto dell'altro. Per le nostre produzioni reciproche noi non esistiamo *come uomini*. Il nostro scambio non può quindi essere anche il movimento di mediazione in cui vien confermato che il mio prodotto è (per) te, perché è una oggettivazione della tua propria essenza, del tuo bisogno... [19].

Questo significa, nella società della merce in cui ognuno produce « per il mercato », che il prodotto da me procurato non si riferisce all'« uomo » e al suo bisogno, ma al *compratore* e alla sua merce universale, il denaro. Mi è indifferente chi compri gli oggetti della mia attività, se egli li paga e mi dà con ciò la possibilità di acquistare altri og-

[19] MEGA, sez. I, vol. III, p. 544.

getti che dei terzi hanno prodotto, ugualmente non per me come uomo, bensì per il mercato di coloro che sono in grado di pagare.

È vero che tu come uomo hai un rapporto umano col mio prodotto; tu hai bisogno del mio prodotto. Esso esiste quindi per te come *oggetto del tuo desiderio e della tua volontà*. Ma il tuo bisogno, la tua volontà sono *bisogno impotente*, desiderio, volontà per il mio prodotto. Ciò vuol dire dunque che la *tua* natura *umana*, e che quindi necessariamente sta in intima relazione alla mia umana produzione, *non è la tua potenza*, la tua proprietà in questa produzione, infatti nella mia produzione non sono riconosciuti la particolarità, il potere della natura umana. Essi [i tuoi desideri] sono piuttosto il *legame*, che ti *fa dipendente* da me, perché ti mette in una condizione di dipendenza dal mio prodotto. Ben lungi dall'essere mezzi che ti diano potere sulla mia produzione, sono piuttosto il mezzo per dare a me potere su di te[20].

Dato che io scrivo libri, questi sono l'oggetto fornito di senso del bisogno di altri uomini, che cercano in essi istruzione o anche divertimento. Ma non è rilevante per il profitto il loro bisogno umanamente comprensibile di questi libri, bensì soltanto la loro qualità di acquirenti. Non è che tanto più grande è l'umano bisogno (e comprensione), tanto più grande il potere di acquistare simili libri, bensì dipende dalla circostanza casuale – da un punto di vista di principio –, che colui che ha questa necessità sia per caso anche in grado di pagare, se il suo bisogno può venir « realizzato ». Il bisogno non gli garantisce alcun titolo legittimo al mio prodotto, bensì lo rende soltanto dipendente ed egli deve riscattarsi da questa dipendenza con una « controprestazione » a cui egli è qualificato solo in certe circostanze, che non stanno in alcun rapporto necessario col suo bisogno.

Il mio lavoro per il tuo bisogno è quindi una mera apparenza e il nostro reciproco completamento è ugualmente mera *apparenza* cui serve di base il *reciproco depredamento*. Lo scopo del depredamento, della frode è necessariamente nascosto, perché il nostro scambio è uno scambio *egoistico*, da parte tua come da parte mia, anzi poiché ogni egoismo cerca di superare l'egoismo altrui, *noi cerchiamo necessariamente di ingannarci*...[21].

Anche se secondo le leggi politico-economiche alle vicende del mercato è, in media, alla base lo « scambio di equivalenti », tuttavia ogni singolo che vi partecipa tende necessariamente a realizzare per la sua merce il prezzo più vantaggioso possibile per sé, ma con ciò nello stesso tempo il prezzo più svantaggioso possibile per l'altro. Questa resta quindi la legge individuale, se si è scoperto col più tardo Marx il « segreto del plusvalore », che persino nella più completa equivalenza rende possibile al proprietario dei mezzi di produzione la realizzazione di grandissimi profitti. Tra gli stessi singoli produttori di merci, e an-

[20] *Ibid.*
[21] *Op. cit.*, pp. 544-45.

che tra imprenditore e lavoratore dell'industria dominano necessariamente relazioni tali, che ogni *partner* deve cercare di « ingannare » l'altro.

La misura del potere, che io concedo al mio oggetto sul tuo, ha bisogno del *riconoscimento*, per divenire un potere *reale*. Ma il nostro riconoscimento reciproco del reciproco potere dei nostri oggetti è una *battaglia*, e in battaglia vince chi ha più energia, forza, intelligenza o abilità. Se la forza fisica è sufficiente, allora ti depredo direttamente. Se il regno della forza fisica è spezzato, allora noi cerchiamo reciprocamente di far credere all'apparenza e *il più abile* inganna l'altro. *Chi* inganna l'altro, è per la totalità della relazione un caso, l'inganno *inteso* idealmente ha luogo da ambedue le parti, cioè ognuno dei due a suo giudizio ha ingannato l'altro [22].

Il rapporto fondamentale degli uomini colla società della merce è dunque in ultima analisi la lotta di tutti contro tutti. Chi di volta in volta vince in questa lotta, non è affatto determinante per l'essenza della relazione stessa. Per quanto si muti la composizione della classe dominante-vittoriosa, finché la relazione in quanto tale sussiste, sussistono anche le sue disastrose conseguenze per la natura degli uomini che di essa partecipano. In quanto uomini i singoli stanno l'uno accanto all'altro senza rapporti e solo mediante la loro produzione entrano in contatto. Ma questo contatto è completamente falso, contrassegnato dal costante tentativo del reciproco inganno e frode. Il nostro « potere » dell'uno sull'altro è mediato dalle cose che si trovano in nostro possesso, non è il potere della nostra umanità, della nostra magnanimità, del nostro desiderio, che ci procura un bene, bensì il disporre precedentemente di altri oggetti (denaro) che ci procura case, libri, gioielli e anche altri « uomini ».

Lo scambio si fa da tutte e due le parti necessariamente attraverso l'*oggetto* della reciproca produzione e del reciproco possesso. *La relazione ideale* agli oggetti reciproci della nostra produzione è invero il *nostro bisogno* reciproco; ma la relazione *reale*, che si pone in realtà, *quella vera*, che si realizza, è *soltanto* il reciproco *possesso esclusivo* della reciproca produzione. Ciò che dà al tuo bisogno per la mia cosa un *valore*, una dignità, un effetto per me, è soltanto il tuo oggetto, l'equivalente del mio oggetto. Il nostro *prodotto* reciproco è *dunque* il mezzo, il *medium*, lo strumento, il *potere riconosciuto* del nostro reciproco bisogno dell'uno per l'altro. La tua *richiesta e l'equivalente del tuo possesso* sono dunque termini di uguale significato, indifferenti per me, e la tua richiesta ha un senso solo perché ha un effetto, quando ha senso ed effetto in rapporto a me. Come semplice uomo, senza questo strumento la tua richiesta è un tendere insoddisfatto da parte tua, un'idea non esistente per me. Tu come uomo non sei dunque in nessun rapporto al mio oggetto *perché io stesso non ho una relazione umana ad esso*. Ma il *mezzo* è il vero potere su un oggetto e quindi consideriamo reciprocamente il nostro *prodotto* come il *potere di ognuno sull'altro e su se stesso*, cioè il nostro proprio *prodotto si è posto contro di noi*

[22] *Op. cit.*, p. 545.

dietro alle nostre spalle, sembra nostra proprietà, *ma in verità noi siamo sua proprietà.* Noi stessi siamo *esclusi dalla vera proprietà perché la nostra proprietà esclude l'altro uomo*[23].

La « vera proprietà », di cui Marx qui parla, è quella reale appropriazione interiore di un oggetto che consiste nel suo uso e godimento umano, nell'« avere » giuridico puramente astratto. Per appropriarmi veramente di un'opera d'arte, il presupposto decisivo è un senso di comprensione per l'arte, mentre invece il senso di comprensione artistica nelle condizioni della società delle merci non è affatto un titolo giuridico per l'« appropriazione », cioè per il godimento dell'opera d'arte, bensì lo è unicamente il disporre del denaro necessario per rendere l'opera d'arte proprietà esclusiva. Per me in quanto artista che produco merci, il bisogno umano dell'altro non esiste fin quando non viene accompagnato dalla domanda solvibile. Non ho nessun rapporto « umano » all'opera, in quanto essa è per me solo un mezzo per raggiungere altri oggetti, di cui ho bisogno per il mio sostentamento e così via:

È vero: ai tuoi occhi il tuo prodotto è uno strumento, un mezzo per impadronirti del mio prodotto e quindi per soddisfare un tuo bisogno. Ma ai miei occhi è lo *scopo* del nostro scambio. Tu sei piuttosto per me il *mezzo* e lo strumento per la produzione di questo oggetto, che è uno scopo per me, come [tu a tua volta ti trovi in questa relazione al mio oggetto][24].

Qui ci si potrebbe ricordare che il principio dell'etica kantiana che proibisce di considerare gli altri uomini « soltanto come mezzo » viene necessariamente violato nella società della merce. La sua inumanità consiste nel fatto che tratta gli oggetti come scopo e gli uomini come mero mezzo a questo scopo.

A conclusione di questa analisi degli umani rapporti nella società della merce, Marx afferma in diretto collegamento con un passo della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel:

1. Ognuno di noi fa realmente quello che l'altro vede in lui. Tu ti sei realmente fatto mezzo, strumento produttore del tuo oggetto per impadronirti del mio;

2. il tuo proprio oggetto è per te soltanto la spoglia sensibile, la figura nascosta del mio oggetto; infatti *la sua produzione significa, vuol esprimere: l'acquisto del mio oggetto.* Dunque tu sei divenuto per te in effetti il mezzo, lo *strumento del tuo oggetto*, di cui servo è il tuo desiderio, e tu hai servito affinché l'oggetto del tuo desiderio ti conceda nuovamente una grazia. Quando questa scambievole servitù dell'oggetto presso di noi, all'inizio dello sviluppo,

[23] *Ibid.*
[24] *Op. cit.*, p. 546; l'ultima frase vuol dire probabilmente « come io inversamente valgo per *te* in questo rapporto al tuo oggetto ».

appare realmente anche come *relazione di signoria e servitù*, è soltanto la rozza e *schietta espressione della nostra relazione essenziale*.

Il nostro reciproco valore è per noi il valore dei nostri reciproci oggetti. Dunque l'uomo stesso è per noi reciprocamente privo di valore[25].

Ma ciò che Hegel ha raffigurato soltanto nelle semplici condizioni originarie e che erroneamente suppone che sarebbe superato nel moderno stato borghese di diritto, la relazione di servo e padrone, si perpetua nelle forme superiori fin nel presente capitalistico. La « relazione essenziale » rimane sempre la stessa da quando gli uomini hanno cessato di soddisfare attraverso il lavoro comune i loro bisogni comuni in gruppi comunistici. La schiavitù fu mantenuta perché gli uomini hanno molteplici bisogni e – di fronte all'esclusività della proprietà privata – divengono per ciò dipendenti da molti uomini, che si trovano in possesso degli oggetti di questi bisogni. Tanto più ricchi e molteplici sono gli umani bisogni, tanto più grande è la dipendenza, da cui soltanto la circostanza casuale della ricchezza può riscattare il singolo. Ma le persone sono ricche soltanto nella loro astratta qualità di proprietari privati, mentre in quanto uomini restano poveri anche là dove dispongono di denaro che procura loro sì tutti gli oggetti, ma non la vera amicizia e l'amore, la comunità, nella quale solamente l'uomo può dispiegarsi liberamente.

Da questo sfondo si mette in evidenza ora la descrizione di una possibile *società umana* in cui da parte di ogni singolo si produce non allo scopo di gettarsi reciprocamente in schiavitù e depredarsi, bensì coscientemente con lo scopo di soddisfare reciprocamente i bisogni di tutti da parte di ogni singolo. Qui vien meno anche quel bisogno di ridestare sempre nuovi bisogni (innaturali), che caratterizza la società altamente industrializzata. Il lavoro di ognuno non avrebbe più per scopo il render schiavo il maggior numero possibile di altre persone (e il lavoro accumulato – cioè il capitale – sarebbe a esclusiva disposizione soltanto della comunità e non di un privato) bensì sarebbe libero grazioso dono, appagante manifestazione creatrice del proprio talento e della propria abilità:

Supponiamo di aver prodotto in quanto uomini: ognuno di noi nella sua produzione avrebbe *doppiamente affermato* se stesso e l'altro. Io avrei, 1) *oggettivato nella mia produzione la mia individualità*, la sua peculiarità, e quindi avrei goduto sia di una manifestazione individuale di vita durante l'attività, sia, nella contemplazione dell'oggetto, della gioia individuale di saper la mia personalità quale un potere oggettivo, sensibilmente afferrabile, superiore a ogni dubbio[26].

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*

Ciò vuol dire che ora non vien più prodotto qualcosa che è soltanto *mezzo* per procurarmi gli oggetti di cui io ho propriamente bisogno, bensì che il prodotto del lavoro è la libera oggettivazione della capacità individuale e della forza creativa (anche se a chiarire questo pensiero si offre nuovamente in primo luogo l'opera d'arte, che soffre al massimo per l'alienazione nella società delle merci e che insieme rappresenta prima di ogni altra cosa una anticipazione di quell'umana prestazione, l'idea può essere applicata pienamente anche all'attività industriale intelligente). Attraverso questo lavoro io riesco effettivamente a raggiungere una comprensione intuitiva della mia umanità, quale Hegel ha descritto nel famoso capitolo della *Fenomenologia dello spirito* « Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù ».

Io avrei, « 2) nel *tuo godimento* o nel tuo uso del mio prodotto [...] immediatamente il godimento, sia della coscienza di aver *soddisfatto* nel mio lavoro un *bisogno umano*, sia di aver *oggettivato l'essere umano*, e quindi di aver procurato al bisogno di un altro essere umano il suo oggetto corrispondente » [27]. Mentre nella società della merce il godimento degli altri mi può esser del tutto indifferente, essendomi egli « interessante » soltanto come fornitore della sua merce (del denaro, del pagamento), qui il godimento dell'altro è per me anche un ampliamento del mio godimento come produttore. Mi sento confermato come *uomo*, come esecutore di produzioni creative, quando un altro gode umanamente del mio prodotto. Io non compongo ad esempio una canzone per procurarmi attraverso la vendita dei diritti d'autore della melodia un introito più o meno grande, bensì 1) per la gioia della stessa attività produttrice (quindi attività pienamente seria e faticosa) e, 2) per la gioia del godimento, che ad esempio il canto di questa canzone da me composta offre a una cantante. Nel suo godimento io sento riconosciuta e confermata la mia umanità.

Io avrei, 3) la gioia « di essere stato per te il mediatore tra te e il genere, quindi e di esser conosciuto e sentito *da te stesso come un completamento* del tuo proprio essere e come una parte necessaria *di te stesso*, quindi di sapermi confermato tanto *nel tuo pensiero come nel tuo amore* » [28].

Io sarei mediatore tra te e il genere poiché ho procurato l'oggetto umano a un umano bisogno, sarei un « completamento del tuo proprio essere », perché l'uomo sociale, istruito, partecipa della pienezza e della molteplicità dei prodotti di tutti gli uomini che vivono con lui (e

[27] *Ibid.*
[28] *Op. cit.*, p. 547.

prima di lui) e attraverso questa partecipazione diviene ricco, felice e umano nel senso vero. Questo significa che anche i prodotti del passato, anche i prodotti della società delle merci (per esempio la sua arte) *d'ora in poi* spogliati del loro carattere di merce posson venir considerati come tali « completamenti », cosicché i loro produttori possono venir per così dire liberati anche dopo la morte dal malvagio incantesimo, sotto cui essi al loro tempo dovettero lavorare. Il prodotto non si è minimamente mutato e tuttavia è divenuto qualcosa di completamente diverso perché solo ora tutti se ne possono « veracemente appropriare ».

Io avrei, 4) la gioia « di aver creato nella mia manifestazione vitale individuale immediatamente la tua manifestazione vitale, dunque di aver confermato e realizzato *nella mia attività individuale* immediatamente il mio vero essere, il mio essere umano, il mio essere comune.

Le nostre produzioni sarebbero altrettanti *specchi, in cui la nostra essenza si riflette...* »[29].

Ora il mio lavoro sarebbe una conferma e una realizzazione del mio « essere comune », del mio essere sociale, del mio essere realizzato con gli altri attraverso la società e la comunità, esattamente così come esso nella società delle merci esprime la mia asocialità, il mio egoismo, il mio antagonismo nei confronti del prossimo, la mia solitudine. Mentre ora le nostre produzioni sono gli specchi multiformi, in cui noi possiamo considerare la ricchezza delle umane possibilità e realtà, esse erano una volta per così dire gli specchi deformanti in cui noi percepivamo il nostro essere alienato, la struttura reificata della nostra società e di noi stessi.

Le ampie citazioni e l'interpretazione dei passi dei *Quaderni* sono state necessarie per render chiaro di contro ad una diffusa riduzione dell'immagine marxiana della futura società senza classi la sua autentica intenzione. Certamente nel *Capitale* si parla del fatto che la « riduzione della giornata lavorativa » è la prima condizione preliminare per la realizzazione delle mete ideali del socialismo e parecchie frasi suonano in maniera tale come se il più tardo Marx avesse fatto marcia indietro dalle speranze estreme dei suoi scritti giovanili. Ma i *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica* (1857-58), che furono pubblicati per la prima volta nel 1939 e 1941, hanno chiarito che la connessione tra gli scritti giovanili e il *Capitale* è molto più stretta di quanto non appaia a prima vista e che la questione del superamento dell'alienazione e dell'eliminazione del contrasto tra la-

[29] *Ibid.*

voro manuale e lavoro intellettuale, di tempo lavorativo e tempo libero è rimasta grave anche per il più tardo Marx.

Mentre la « estinzione dello Stato » in ultima analisi è solo un sintomo, una conseguenza del precedente superamento delle differenze di classe, il vero e proprio punto cruciale è nella trasformazione dell'uomo. Solo se si riuscirà a raggiungere questa trasformazione la società aclassista corrisponderà realmente a quell'« immagine ideale » che Marx ha abbozzato. Non c'è alcun dubbio che qui ci sia alla base la convinzione – trasmessa dall'età dell'illuminismo – che l'uomo in condizioni umane sia umano, umano vale a dire « buono », « benevolo », « socievole », che – in altre parole – l'ostilità, l'odio, l'invidia, la gelosia, la malvagità, non sono semplicemente « doti naturali » dell'uomo, bensì soltanto qualità dell'uomo che cresce nella società della concorrenza. A rigore non si potrebbe parlare qui neppure di una « bontà naturale » dell'uomo, bensì soltanto della bontà *potenziale* che in tutte le condizioni sociali fin qui note fu ostacolata nel suo dispiegarsi. Infatti, una volta che si consideri reale la società originaria comunistica del Morgan, sussiste tuttavia il fatto, che simili piccole comunità comuniste furono, per lo meno occasionalmente, in conflitto con tribù vicine e in queste lotte non mostrarono affatto solo bontà e umanità. Per Plechanov il passaggio dalla società comunistica originaria alla società schiavista era collegato del resto con il passaggio dall'antropofogia alla conservazione dei prigionieri di guerra. Solo la dispiegata società *mondiale* altamente industrializzata avrebbe reso possibile dunque, secondo la convinzione marxista, la piena liberazione della potenziale bontà umana. Resta la questione di come possa questa potenzialità essere messa in atto. Marx parla semplicemente del doppio carattere della rivoluzione, che modificherebbe insieme l'ordine sociale e gli uomini che ne sono i portatori (proletari). Ma egli non avrebbe però seriamente supposto, che con ciò – in un sol colpo – sarebbe venuto meno ogni impulso egoistico e aggressivo tra gli uomini. Solo poco a poco anche secondo le sue premesse si farebbe valere l'intuizione dell'assurdità di simili comportamenti, istruzione ed esperienze contribuirebbero con la loro parte, e verrebbe pure meno l'insuperabile *resistenza*, che, nella società antagonistica con le sue diseguaglianze, ostacola tutti gli sforzi di questo genere.

Il problema di come si dovrebbe organizzare quel « lavoro di istruzione », Marx non lo poteva ancora risolvere, dovendosi il problema porre nelle condizioni concrete che gli erano ignote. Che nella situazione di regime monopartitico, praticamente incontrollabile, nell'Unione Sovietica ci si trovi di fronte in ogni caso a una forma che Marx non aveva affatto prevista, mi sembra incontestabile. In una società

che insieme si prefigge ancora di aumentare la produzione attraverso l'incentivo individuale (« principio dell'interesse materiale individuale »), non c'è da pensare di rendere comprensibile la solidarietà assoluta e l'unione degli individui. Al loro posto deve presentarsi l'educazione a una morale (più o meno ascetica) che insegni a reprimere l'interesse privato a favore del bene pubblico [30]. Questa è una nuova edizione della morale del lavoro e dello stato della borghesia in ascesa, ma non la liberazione della bontà dell'uomo nella futura società comunista. Il dominio di sé che ci si deve aspettare dall'« uomo comunista » non è altro che la interiorizzazione di quel dominio del quale dal 1917 sotto forma diversa è in balia il cittadino sovietico. Alla estinzione di quel dominio si sostituisce quindi la sublimazione e la interiorizzazione di questo. Come ogni classe dominante, la *élite* di partito non può evidentemente immaginare una massa che agisca e si comporti, spontaneamente e in maniera solidale, per bontà; essa sostituisce questa visione con quella del puritano socialmente controllato e che tiene a freno se stesso con la forza. Certamente nel contrapporre questa tendenza moralistica della odierna teoria sovietica e le prognosi di Marx, si deve evitare di far di Marx un utopista illuminato; ma ogni lettura a fondo degli scritti marxiani relativi, chiarirà tuttavia che la prospettiva di una massima intensificazione dell'educazione morale allo scopo di renderla superflua gli era altrettanto estranea della formula staliniana del « massimo aumento della potenza dello Stato al fine del suo superamento ». L'immagine del futuro che Marx ci ha

[30] Che Marx in ogni caso non prevedesse la moralizzazione del comportamento bensì il superamento di ogni contrasto di egoismo e coscienza sociale del dovere risulta in modo particolarmente chiaro da una sezione della *Ideologia tedesca* in cui si dice: « Il comunismo è puramente incomprensibile per il nostro santo [Max Stirner], perché i comunisti non propugnano né l'egoismo contro l'abnegazione né l'abnegazione contro l'egoismo, e non accettano teoricamente questa opposizione né nella forma casalinga né in quella ideologica e strampalata, ma piuttosto ne dimostrano l'origine materiale, insieme con la quale esso scompare da sé. I comunisti non predicano alcuna *morale* in genere, ciò che Stirner fa nell'estensione più larga. Essi non pongono agli uomini gli imperativi morali: amatevi l'un l'altro, non siate egoisti, ecc.; essi al contrario sanno benissimo che in determinate condizioni l'egoismo, così come l'abnegazione, è una forma necessaria per l'affermarsi degli individui. I comunisti dunque non vogliono affatto, [...] sopprimere l' 'uomo privato' per amore dell'uomo 'universale', dell'uomo che si sacrifica: [...]. I comunisti teorici, i soli che hanno il tempo di occuparsi della storia, si distinguono proprio in questo, che essi soli hanno scoperto in tutta la storia che l''interesse generale' è creato dagli individui determinati in quanto 'uomini privati'. Essi sanno che questa antitesi è solo apparente, perché uno dei lati, quello cosiddetto 'generale', è continuamente generato dall'altro, l'interesse privato, e non si oppone affatto ad esso come potenza autonoma, che dunque nella pratica questa antitesi viene continuamente distrutta e generata. Non si tratta dunque di una 'unità negativa' hegeliana di due lati di un'antitesi, ma della distruzione, materialmente condizionata, di un modo di esistenza degli individui, materialmente condizionato, unitamente al quale scompare anche questa antitesi insieme con la sua unità » (K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 240 sg.).

lasciato, rimane lo sfondo critico al quale si possono paragonare ugualmente la realtà orientale e occidentale.

Mentre nei paesi « più ricchi » del mondo occidentale una classe dominante, che si sente in gara col blocco orientale, e che trema per i suoi privilegi, spinge l'aumento della produzione e dei bisogni oltre ogni sensata misura e così rende impossibile una assai più importante riduzione della giornata lavorativa e quindi dell'autorità nella azienda, il governo dell'Unione Sovietica tenta di realizzare un surrogato moralistico del comunismo in una situazione tecnico-economica insufficiente, senza allo stesso tempo rinunciare, per motivi egoistici, all'aumento della produzione. La competizione internazionale dei due sistemi e delle loro *élites* ostacola tutte e due le parti in un loro comportamento razionale e le allontana tutte e due da quello Stato che solo, secondo Marx, avrebbe potuto dare un senso allo sviluppo. Ogni parte tranquillizza la sua coscienza col rinvio all'altra e infatti viene parzialmente giustificata da questo rimando e perciò ciascuno soltanto *prescindendo* dalla situazione di concorrenza potrebbe far ciò che è a lei necessario... Negli Stati Uniti da lungo tempo ci sono già i presupposti tecnici per una trasformazione della società in senso marxiano, ma manca – in vista dei bisogni costantemente crescenti e stimolati dalla pubblicità – la volontà di quella trasformazione; nell'Unione Sovietica esiste la volontà, ma mancano i presupposti e manca l'onesto riconoscimento della manchevolezza dei presupposti e la comprensione della vera meta della trasformazione, perché tutti e due sono travolti e sviati dal bisogno di prestigio e dagli interessi di dominio del governo. Un utopista potrebbe augurarsi che di un sol colpo tutto il bilancio per la pubblicità di tutte le ditte americane venisse adoprato per la trasformazione della società in una comunità comunista e ai cittadini si fornisse così la conoscenza intuitiva, che tutti starebbero molto meglio, appena che ogni singolo rinunciasse alla corsa, da lungo tempo divenuta assurda, all'espansione dei consumi, per conseguire invece una diminuzione del numero delle ore di lavoro; che in una società così trasformata il lavoro dovrebbe divenire il « primo bisogno vitale » e la soddisfazione individuale dovrebbe aumentare infinitamente attraverso il sapere e la conoscenza della soddisfazione di tutti gli altri... Ma chi guarda spassionatamente al mondo non solo non vede nessuna *chance* per questa trasformazione negli Stati Uniti, ma deve constatare che, con forza elementare, un atteggiamento del tutto simile si diffonde anche nell'Unione Sovietica, per cui il raggiungimento del livello di vita americano ha soppiantato da tempo le febbrili aspettative di un mondo migliore comunista.

NOTA AI TESTI

I testi che compongono quest'opera sono stati editi originariamente su varie pubblicazioni periodiche e riuniti poi dall'autore in unico volume. Diamo qui riferimento per ciascuno di loro della fonte di origine.

Karl Marx: il rapporto tra opera giovanile e 'Capitale' (Karl Marx: Das Verhältnis von Frühwerk und 'Kapital'), rifacimento in tedesco della relazione inaugurale *The young and the old Marx* al Congresso internazionale *Marx and the Western World*, che ha avuto luogo nell'aprile 1966 all'Università di Notre Dame (Indiana).

La libertà nella concezione liberale, democratica e marxista (Liberaler, demokratischer und marxistischer Freiheitsbegriff), in francese *La concrétisation de la notion de liberté chez le jeune Marx*, in « Annali 1964/65 Istituto Giangiacomo Feltrinelli », Milano 1965.

Il rapporto marxismo-Hegel (Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel), prima stesura nel supplemento a « Das Parlament » del 21; e 28/5/1958, ampliata in « Marxismusstudien », Tübingen 1960, pp. 66-169. Apparso in francese in « Archives de Philosophie », luglio-settembre 1959, pp. 323-68, e ottobre-dicembre 1960, pp. 522-72.

Dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria (Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung), « Marxismusstudien », Tübingen 1957, pp. 26-60.

Dottrinarismo e realismo nella concezione della futura società comunista (Die Konzeption der kommunistischen Zukunftsgesellschaft zwischen Doktrinarismus und Realismus), « Normen der Gesellschaft », Festschrift für Ostwald Nell-Breuning SJ, Mannheim 1965; elaborazione in spagnolo un po' diversa *Marx y la futura sociedad sin clases*, in « Eco », Bogota 1963, n. 43, pp. 84-124.

Marxismo e burocrazia (Marxismus und Bürokratie), lezione inaugurale all'università di Tübingen del 13/11/1959, apparsa in « International Review of Social History », Amsterdam 1960, vol. 5, parte 3, pp. 378-99. In spagnolo *Marxismo y burocracia*, in « Eco », Bogota 1965, n. 59, pp. 525-57.

Diritto e giustizia nel marxismo sovietico (Recht und Gerechtigkeit im Sowjetmarxismus), contributo della sezione tedesca alla Commissione internazionale dei giuristi, 2/12/1961. Stampato nella *Relazione del Congresso*, pp. 6-26.

Mutamenti della critica marxista alla religione (Wandlungen der marxistischen Religionskritik), « Concilium », 2ª annata, n. 6, 1966.

Per la critica del concetto di fascismo nel marxismo sovietico (Zur Kritik des sowjetmarxistischen Faschismusbegriffs), « Politische Vierteljahreschrift », 3ª annata, fascicolo 2, 1962.

La discussione intorno al marxismo nella Repubblica federale tedesca (Die Marxismusdiskussion in der Bundesrepublik), in inglese *Germany-Marxismusstudien*, in « Revisionism », Londra 1962.

I presupposti storici del socialismo (Historische Voraussetzungen des Sozialismus), in serbocroato *Historijske Pret postavke Socializma*, in « Praxis », 1, 1966; per la prima volta in tedesco in « Praxis », edizione internazionale, 1/2/1966, pp. 151 sgg.

La società sovietica e il problema dell'alienazione. Una polemica fra E. M. Sitnikov e Iring Fetscher (Die Sowjetgesellschaft und das Problem der Entfremdung. Eine Polemik zwischen E. M. Sitnikow und Iring Fetscher), supplemento al settimanale « Das Parlament », 13/11/1963. Il postscriptum viene qui pubblicato per la prima volta.

Karl Marx e la futura società senza classi, saggio tratto dalla rivista « De Homine », Roma 1966, fascicoli 19-20, pp. 43-72, per gentile concessione del direttore, prof. Franco Lombardi.

INDICE DEI NOMI



Finito di stampare nel mese di aprile 1969
presso le Officine Grafiche Firenze
per conto di G. C. Sansoni editore S.p.A.